PALABRAS DE INJURIA Y EXPRESIONES DE DISENSO

El lenguaje licencioso en Iberoamérica

CLAUDIA CARRANZA VERA
Y RAFAEL CASTAÑEDA GARCÍA
(COORDINADORES)



Palabras de injuria y expresiones de disenso.
El lenguaje licencioso en Iberoamérica

COLECCIÓN INVESTIGACIONES

PALABRAS DE INJURIA Y EXPRESIONES DE DISENSO. EL LENGUAJE LICENCIOSO EN IBEROAMÉRICA

Claudia Carranza Vera
Rafael Castañeda García
(coordinadores)



EL COLEGIO
DE SAN LUIS

394
P154

Palabras de injuria y expresiones de disenso. El lenguaje licencioso en Iberoamérica / coordinadores Claudia Carranza Vera y Rafael Castañeda García. — 1ª edición. — San Luis Potosí, San Luis Potosí : El Colegio de San Luis, 2016.

532 páginas : ilustraciones ; 23 cm. – (Colección Investigaciones)
Incluye bibliografía al final de cada capítulo
ISBN: 978-607-8500-08-6

1.- Injuria – Hispanoamérica – Historia 2.- Palabrotas – Hispanoamérica – Historia 3.- Español – Siglo xvi – Uso 4.- Español – Siglo xvii – Uso 5.- Español – Siglo xviii – Uso 6.- Hispanoamérica – Vida social y costumbres – Siglo xvi 7.- Hispanoamérica – Vida social y costumbres – Siglo xvii 8.- Hispanoamérica – Vida social y costumbres – Siglo xviii I.- Carranza Vera, Claudia, coordinador II. Castañeda García, Rafael, coordinador III. s.

Primera edición: 2016

Diseño de la portada: Natalia Rojas Nieto

Parque de Macul 155
Fracc. Colinas del Parque
San Luis Potosí, S.L.P. 78299

ISBN:978-607-8500-08-6

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

En todas las sociedades las expresiones culturales reflejan una visión de la realidad y de las relaciones humanas. La lengua y sus palabras, las diversas formas y tipos de vocabulario familiar y grotesco en un marco espacial concreto ofrecen la posibilidad de percibir una versión del mundo diferente a la oficial. Si tomamos en cuenta que la palabra ha sido siempre considerada como de extraordinaria potencia y efectividad, el temor a los excesos en este rubro está más que justificado. A pesar de ello, los juramentos, blasfemias, conjuros, expresiones de doble sentido, relatos jocosos, maldiciones, burlas, invocaciones, pactos demoniacos, disenso, etc., parecen tener fácil entrada en las sociedades que viven pendientes del decir y del hacer de los otros.

Tal sería el caso de los territorios dominados por el cristianismo, que se llenarían de palabras y silencios heterodoxos que complementan el extremo de la devoción y la religiosidad de la época, que cuestionan el sistema y sus ideologías. Los pensamientos heréticos dichos terminan por representar la realidad, los deseos, pesares y temores de los individuos. Por esto es necesario seguir creando los medios para reconocer estas expresiones, el lenguaje procaz, disidente y sospechoso en la colonia.

Hay que distinguir esas expresiones conscientes e inconscientes, ritualizadas, metafóricas y espontáneas, sus variaciones religiosas, regionales y sociales. En la realidad histórica viva las expresiones culturales han estado en constante evolución, por ello se requiere ubicarlas en la época a la que pertenecen, comprender los cambios de sentido lingüístico y la eliminación de ciertas formas de desuso.

El objetivo fundamental de esta obra colectiva es hacer asequible estas expresiones del lenguaje, algunas de ellas semiolvidadas. Es un estudio de las palabras licenciosas desde la perspectiva de la historia, la literatura y la política de diversos grupos sociales, que se plantea a partir de géneros ora-

les o escritos de un periodo en el que, a pesar de la aparente censura, las palabras se rebelan de modo tal que pareciera que es imposible contenerlas, de ahí que las encontremos en todas sus formas, en textos literarios, en cartas, en poesías que circulan en la oralidad, en textos escritos en los que se desvelan las perspectivas, fobias y prejuicios de América y Europa.

El presente libro es la respuesta de investigadores interesados en el tema que respondieron con entusiasmo y generosidad a nuestra convocatoria para publicar estudios en torno a la palabra licenciosa en las sociedades del antiguo régimen. Habrá que decir que estas expresiones culturales como injurias, calumnias y blasfemias han sido abordadas en la historiografía por diferentes autores, ente los cuales podemos citar a Marta Madero, Alan Cabantous, Peter Burke, Robert Darnton, Elizabeth Horodowich, Sonia Lipsett-Rivera, Solange Alberro, Javier Villa-Flores, María Eugenia Albornoz Vásquez, Verónica Undurraga Schüler; y, más recientes, los trabajos de Georgina I. Quiñones Flores, Iván Jurado Revaliente y Karla L. Escobar Hernández, entre otros. Asimismo, publicaciones sobre el tema siguen apareciendo, recientemente en España desde la academia de literatura varios estudiosos analizaron los insultos en la cultura hispánica del Siglo de Oro,[1] y para el año 2016 saldrá otro texto sobre esta misma problemática en Italia.[2]

Cabe señalar respecto a esta recopilación que se presenta como un esfuerzo interdisciplinar que nos permite recoger diferentes visiones de un tema. Es ésta la principal riqueza del volumen que presentamos a continuación para su lectura. Se logró conjuntar, así, no nada más los aspectos importantes del tema propuesto, sino también las diferentes perspectivas que la rodean, el contexto en el cual se generan, su circulación y los textos y formatos en que suelen presentarse. A partir de la afinidad entre las temáticas, reunimos los estudios en cuatro grandes apartados que versan sobre la sociedad y la política, los grupos sociales, la devoción y religiosidad, literatura, oral y escrita, y perspectivas del mundo iberoamericano.

Claudia Carranza y Rafael Castañeda

[1] Carmela Pérez Salazar, Cristina Tabernero y Jesús M. Usunáriz (eds.), *Los poderes de la palabra. El improperio en la cultura hispánica del Siglo de Oro*, Nueva York: Ibérica-Peter Lan, 2013.

[2] Daniel Bornstein y Laura Gaffuri (eds.), *Languages of Power in Italy*, Brepols, 2016.

INJURIA: SOCIEDAD Y POLÍTICA

LA COMUNICACIÓN POLÍTICA Y EL *ANIMUS INJURIANDI* EN LOS REINOS DE LAS INDIAS: EL LENGUAJE OFENSIVO COMO ARMA DE RECLAMO Y DESPRESTIGIO DEL ENEMIGO

Natalia Silva Prada
Library of Congress

[…] y cuanto más me acosan más ofendo
William Lamport, irlandés preso en la Inquisición novohispana por 17 años

Introducción. La injuria en los estudios contemporáneos

La injuria es un fenómeno cultural, lo cual la hace factible de análisis desde diferentes ángulos disciplinares (Tabernero, 2013: 1). En nuestro caso la asumimos como una más de las prácticas del discurso y como un elemento intrínseco a la comunicación humana durante toda su historia. El uso relevante de la injuria no puede escapar en la actualidad a nadie. Existe un renacimiento vivaz en el sinfín diario de comentarios electrónicos a los artículos periodísticos, noticias del espectáculo, entradas en los blogs polémicos y en la diversidad de plataformas sociales que en el presente permite la tecnología digital. Esto demuestra que es un elemento intrínseco al lenguaje humano y no exclusivamente característico de uno u otro periodo histórico.

El concepto de injuria ha sido definido tanto en tiempos pretéritos como en el presente. Sin ánimo de realizar un balance bibliográfico, en esta introducción comentaremos de manera breve algunos de los estudios contemporáneos representativos sobre el arte de ofender y en el siguiente parágrafo exploraremos los significados que al término se le dieron durante determinados momentos históricos, basándonos en documentos surgidos de intensas polémicas de tipo político. Las secciones tercera y cuarta de este capítulo estudian en particular el significado

político de la injuria. Para ello nos hemos valido de un amplio *corpus* documental relacionado con cartas anónimas, una real cédula apostillada, libelos o pasquines (alguno acompañado de diseños), *graffiti*, memoriales y cartas al rey y al papa, rumores, noticias, cedulones, una proclama de rebelión, danzas, actos burlescos mediante comportamientos transgresivos, gestos o escritos satíricos.

Según Pierre Bourdieu, la injuria —a la que define como especie de maldición— puede ser incluida entre los rituales 'de institución', es decir, aquellos por los cuales se dan las definiciones sociales, se conceden las identidades y se imponen los límites. Este acto de institución es, asimismo, un acto de comunicación, en el que se notifica al otro una identidad y en el que a su vez se comunica, como una acusación, esa identidad al público (2008: 99-109).

Peter Burke publicó en 1987 un conjunto de ensayos de antropología histórica sobre la Italia moderna y en ellos dedicó un espacio importante al estudio del insulto, que es el equivalente inglés —*insult*— de la injuria. En ese momento se quejaba del descuido de los historiadores hacia el estudio de la historia social del lenguaje. Allí definía al insulto como un acto de comunicación dirigido contra otro individuo, grupo o institución (Burke, 1987: 96) y aclaraba que lingüistas como Brown y Levinson se referían a ella como 'face threatening acts', expresión que se refiere a algo que puede causar daño en la imagen de alguien o induce a sufrir otra clase de daño. Añade que la riqueza y matices del vocabulario vulgar en los tiempos modernos expresan las particularidades de una determinada cultura. Una idea similar fue expresada por Fernando Bouza en *Corre manuscrito* cuando, refiriéndose a la literatura del Siglo de Oro español, decía que revelaba "una cuidada pedagogía de la afrenta" (2001: 109).

En un libro también publicado en 1987 y editado por Peter Burke y Ray Porter, *The Social History of Language*, encontramos un estudio sobre el insulto verbal en el París popular del siglo XVIII. David Garrioch consideraba allí al insulto como un producto perenne y un indicador del conflicto humano, presente en cada cultura y en cada lenguaje. Llamaba la atención sobre la necesidad de dar contexto a la palabra insultante, pues sólo así podía entenderse si en realidad era un insulto y sobre el significado, muchas veces complejo del mismo. Garrioch aducía que

para determinar el significado de los insultos había que estudiar un amplio espectro de factores y las reacciones que provocaban, puesto que no existe una escala absoluta ni el modo de medir el peso de cada variable (1987: 105). Sin embargo, en cada cultura y en cada caso las variaciones del insulto reflejan el funcionamiento de una sociedad particular en un tiempo específico. Así, el insulto refleja sus valores, sus convenciones de comportamiento y el carácter y el peso de determinadas relaciones (1987: 105) A pesar de su aparente trivialidad, los insultos deben ser muy llamativos para el historiador porque el comportamiento lingüístico juega un papel central en la interacción social. Nos remite también a las preocupaciones de la gente y revela mucho acerca de los modelos sociales y de los valores que los articulan (1987: 117-118).

Marta Madero fue una de las primeras historiadoras de lengua castellana en estudiar de manera sistemática la injuria en su *Manos violentas, palabras vedadas* de 1992. No obstante, existe un trabajo precedente que abordaba la injuria en el periodo medieval desde la historia del derecho, de autoría de Rafael Serra Ruiz y publicado en 1969, en el cual el autor abordaba el tema del libelo y de la ley criminal en el periodo medieval español. El sustento teórico de la obra de Madero se basa en diversas contribuciones de los científicos sociales, entre ellos Pierre Bourdieu. Ella se detiene en particular en la estrecha relación existente entre la injuria y la honra, valor social que se modifica a lo largo de la historia. Este aspecto es de tal magnitud que ella ha podido localizar durante la Edad Media, para denominar la injuria o el arte de injuriar, más de 15 términos. La relación entre honra e injuria es muy compleja y debería ser complementada además con el tema del honor, el cual no discute la autora. Honra y honor son a menudo utilizados como sinónimos. Sin embargo, la honra es un valor y un sentimiento y el honor —aunque también valor— es una especie de premio que transita a través de la honra, es una forma de reconocimiento social basado en la existencia de la honra. La honra como objeto de valor sirve de soporte a toda una serie de fidelidades y de lealtades ideológicas a que se somete el sujeto en la sociedad barroca. La honra sirve para la adquisición del honor; y, asimismo, la deshonra del otro puede servir para ganar honor. La pareja honra/honor a la vez que contribuye a dar estabilidad a la sociedad estamental es el mecanismo que con frecuencia induce a la exa-

cerbación de las pasiones (Cantalapiedra, 1995: 6-39). El estudio que emprendemos en este capítulo es una compilación de intensas pasiones. Pasiones que hablan de modo simultáneo de la diada honra-honor, la cual se convierte casi siempre en el ímpetu de derrocar al enemigo/contrincante. Nos habla de una parte importante del significado de la política en el mundo del antiguo régimen, como bien lo apuntó hace tiempo François-Xavier Guerra (1998: 117).

Otro de los aspectos fundamentales señalados por Madero para comprender la injuria es la remisión al sistema de valores de una época en virtud de que la injuria actúa como "una metáfora social" (1992: 21). Basada a su vez en Balandier, Muchenbled y en Bajtín, asocia la injuria tanto a la violencia como a la comicidad, dos de sus caras más fuertes. Señala también a la injuria como metáfora de la moralidad y de la justicia (1992: 24), aspectos que en nuestro estudio podremos constatar de manera determinante.

En la historiografía latinoamericana y latinoamericanista no existen aún muchos trabajos relativos al estudio específico de la injuria política en el periodo colonial. Eric Van Young y Natalia Silva Prada han reflexionado sobre los significados de la terminología injuriosa que aparecía en épocas de revueltas y rebeliones en algunos apartados de sus respectivas obras. En *The Other Rebelion*, el autor reflexiona sobre los insultos que derivan del ataque a uno de los últimos virreyes de la Nueva España, Félix María Calleja. De esos ataques surgieron improperios como "encallejados", "perro callejero" o "condenado callejero". En *La política de una rebelión*, su autora contextualiza los insultos de "cornudo" y "mariquita" dirigidos contra el virrey y los "gachupines", así como una serie de gritos, gestos y danzas consideradas en la época del tumulto de 1692 en la ciudad de México como execraciones y "desvergüenzas". El libro de Silva Prada, *'Los reinos de las Indias' y el lenguaje de denuncia política en el mundo Atlántico*, publicado en 2014, dedica una gran parte de él al tema de la injuria política presente en pasquines, memoriales, versos y padrenuestros.

La escritura de libelos o pasquines es una de las prácticas más acudidas a la hora de insultar a un vecino o a una corporación. De hecho, su propia naturaleza es consustancial a la injuria porque era un mecanismo para "infamar". Es decir, quitar la fama o la honra mediante frases deni-

grantes escritas en papeles que se colgaban en los sitios más notorios de una ciudad o en las puertas de las habitaciones de sus víctimas. El hecho es que quedaban exhibidos a la vista del público o al menos de un público interesado. Por medio del pasquín se constata también el elemento de publicidad implícito en la injuria, señalado ya por Marta Madero. En su propio nombre y definición, el libelo o pasquín se relacionaba con la pérdida de la fama: *libelo infamatorio* o *libelo famoso* significaba precisamente esto: un escrito que atentaba contra la fama de otro. En el último caso que trabajamos en este capítulo hemos proporcionado una definición muy vivaz retomada por los autores de un pasquín, de las Siete Partidas. Un número importante de investigaciones han al menos rozado el tema de la injuria mediante los pasquines. Referirnos a estos trabajos puede llevarnos a rebasar los límites de este texto. Remito entonces a los lectores a la nota siguiente en donde encontrarán la información pertinente.[1]

Conceptuación de la injuria por sus propios protagonistas

Los textos bíblicos atestiguan la antigüedad del lenguaje verbal injurioso, el cual es posible que se remonte a los tiempos del descubrimiento mismo del lenguaje por los seres humanos (Bufano y Perednik, 2005: 10): "Yo escuché los insultos de Moab y las injurias de los amonitas, cuando insultaron a mi pueblo y se engrandecieron a costa de su territorio" (Sagrada Biblia, Sof. 2:8). En uno de los evangelios apócrifos quedan plasmadas las palabras del pequeño Jesús contra un hijo de Anás, quien le destruyó con una vara unos estanques de arena: "Grano execrable de iniquidad, hijo de la muerte, oficina de Satán" (Bufano y Perednik, 2005: 10). Textos jurídicos tan antiguos como las *Siete partidas* dedicaron un espacio especial al delito de la injuria. La Partida II

[1] En mi obra más reciente proporciono una amplia bibliografía relativa a los libelos injuriosos. Estos estudios están publicados en lengua inglesa, italiana, francesa y española. Véase Silva, 2014. Dos compilaciones relativamente recientes conceden espacio al estudio de los pasquines y de la opinión pública, en el primero de los cuales participo. Véase Castillo, Amelang y Serrano, 2010; y Casado, Castillo, Numhauser y Sola, 2006.

se refiere al daño que viene tanto al rey como a los otros hombres al decir "palabras malas o villanas", recordando la advertencia de los filósofos, de que es mejor callar que hablar. Cuando las palabras se usan para deshonrar explícitamente a otro es cuando estamos ante la *iniuria*, de donde puede ocurrir el denuesto o agravio, muy vinculado a la deslealtad y a la traición, "grande pecado" que pesa mucho a Dios (Alfonso X, Partida II, Leyes IV-V; Partida VII, título 9).

En el siglo XVI el teólogo dominico Tomás de Mercado, en su *Suma de tratos y contratos*, estableció un claro vínculo entre la injuria y la pasión, o falta de razón, mostrando de modo gráfico lo que puede ser y contener la injuria: "Que hay hombres tan ciegos de su pasión que contra todo uso de razón pintan o esculpen por los cantones a sus émulos con tales colores, ropas y facciones, que sin palabra publican cuanto quieren: o que es usurero o sacrílego o judío o traidor o somético. Y no hay modo para recompensar tan *grave injuria* sino pareciendo y confesando su pecado" (Libro VI. De restitución, s.p).

Durante los tres siglos de gobierno español en América son numerosas las oportunidades en las que los afectados por la injuria o injuriadores se refieren al fenómeno, específicamente al verbal. Haremos un recorrido por algunos documentos para ver la percepción que los propios protagonistas tenían de esta forma de usar el lenguaje y las consecuencias que de ello derivaban.

En la época de la conquista se denominó a la palabras injuriosas "malicias" y a los términos específicos para injuriar, "motes". En el siglo XVII el controvertido obispo Juan de Palafox y Mendoza consideraba que la maledicencia era equivalente "a ofender y deslucir [a otro en] su propio derecho" (Palafox, *Carta a Carocci*, en Bartolomé, 1991: 13). William Lamport, irlandés contemporáneo de Palafox y posiblemente vinculado al obispo con el tema de las críticas al gobierno en turno, condenaba "en todos y en mí la vileza vengativa y poca atención en el discurso despeñado a la malicia" (AGNM, Inquisición, v. 506, f. 337r.). Por su parte, los inquisidores que arremetieron contra Palafox y contra Lamport se referían al ejercicio de la crítica injuriosa como "abominable y sacrílega invectiva" o "proposiciones malsonantes y escandalosas" (AGNM, Inquisición, v. 506, f. 25v y f. 28v). Vemos que tanto injuriado-

res como injuriados tienen un punto de vista común en relación con el significado de la ofensa verbal, la cual podía ser oral o escrita.

Existe un documento único escrito por Lamport en el que hace autocrítica como practicante de la injuria, en la que exponía su vínculo con la pasión —al igual que Mercado— y en donde aconsejaba apelar de preferencia al derecho. Es una magnífica exposición —y por esto vale la extensión de la cita— que nos muestra la injuria vista por un injuriado/injuriador y el sentimiento existente detrás de las palabras "malsonantes". Nos alerta sobre el ejercicio de una práctica que en la época no era un acto risible, como hoy nos pueden parecer ciertos insultos, sino de una gravedad tal que podía ser castigada con la muerte:

> *no fui dueño de mi discurso cuando yo pintaba* mi querella contra el candor de sacerdotes tan provectos [los inquisidores injuriados] en virtud y celo porque como estaba *embebecido en mi dolor cargaba el juicio en la pasión y no dejé la voluntad obrar indiferente*; sino la apliqué con toda fuerza en un objeto solo que me parecía más amaba, por lo que apetecía y no por lo que era en sí mesmo: *no advertí con los ahogos que implicaba mal con bien en una acción indivisible: estaba como con apoplejía batallando un furor con otro, y como con tentaciones muy gigantes, la humana resistencia y como nunca tuve sobre mí vitoria, rindime frágil, al sentimiento fuerte, y al furor del iracundo agravio no convido a nadie que dispense en lo justo aunque mas padezca; sino que salga siempre al patrocinio del derecho, si le es forzoso el litigio; solo advierto que más vale ser agraviado que agraviar; y más vale acreditarse en esta guerra por vencido que por vitorioso; porque lo primero es blasón divino, y humano lo segundo: aquel aclama trofeos de gloria y este laureles de pena sempiterna*: muchas diferencias se han de componer en el terreno juicio, porque no lleguen aclamar en el divino [...] gritan los agravios en el trono de Dios, vengue nuestra sangre Dios nuestro, o terror! Ó lúgubre exclamación: que pide ante Dios *venganza y justicia* […] (AGNM, Inquisición, v. 1497, fol. 290r-291v).

Antonio de Morga, presidente de la Real Audiencia de Quito y agraviado unas décadas atrás por el inquisidor Juan de Mañozca y Zamora, cómplice de su sobrino en las injurias contra Palafox, se refirió al delito en una carta de 1635 como "pasión y malicia" (AGI, Quito, 12, R.2, N.15, 1r).

Para comienzos del siglo XVIII poseemos otro valioso documento que nos presenta una cara más sarcástica del insulto y en el que incluso se hace burla del peso que puede dársele al mismo. En unos fabulosos libelos anónimos publicados en Manila a comienzos del siglo XVIII sus autores se refirieron a la injuria como proposiciones "indecorosas y despreciativas", "malsonantes y escandalosas", "verecundosas y contumeliosas" (AGNM, Inquisición, 861, exp. 5, f. 132v y 135r).[2]

Decían sus autores que no hacía falta ser teólogo, pues hasta "los más ignorantes conocerán la malicia, desenvoltura y perversidad" (f.135v) de quienes escribían —en ese caso— injurias en las que "patentemente demuestran la intención de ofender y satirizar que también escandalizan a los que las leen y oyen" (f. 135v). Aquí apreciamos el estrecho vínculo entre la injuria y la sátira. De hecho, la injuria es consustancial a algunas formas de sátira. Bien decía Marta Madero que el injuriante podía adoptar "el tono de un satirista indignado" (1992: 22).

Los testimonios recogidos nos muestran la clara conciencia que entre los siglos XVI y XVIII existía de la injuria como un acto ofensivo al extremo, estrechamente vinculado con la pasión —la ira en específico— y que producía escándalo. Incluso al injuriador se le comparaba con un enfermo. El propio Lamport aduce haber estado "como con apoplejía" y el hijo del virrey marqués de Villena, depuesto de su cargo por Palafox en 1642, consideraba que las acusaciones de éste contra su padre pudieron ser el efecto de las calenturas que padeció el obispo (Bustamante, 1831: 3).[3] Por su parte, Palafox se refería a los sucesos injuriosos como hechos en los que se podía ver que la locura y la cólera no eran fenómenos muy distantes (LC. Rare Book Kislak MS. 1024). Podemos apreciar otros dos temas con los que la injuria se relaciona, el de la teatralidad y el del cuerpo enfermo. La teatralidad puede asociarse al castigo público, a la cólera divina y a la venganza (Madero, 1992: 28). El cuerpo, a su vez, es fuente de injurias porque se le vinculaba con la fealdad moral, la impureza de pensamiento y de corazón, así como con la maldad divina (1992: 13).

[2] Verecundosas: vergonzosas; contumeliosas: afrentosas, injuriosas, ofensivas.

[3] Memorial y defensa por el duque de Escalona enviada por el conde de Santiesteban al rey.

La conciencia de la injuria como un delito es menos frecuente; sin embargo, se intuye en la carta del hijo de Villena, en la que consideraba a Palafox como "delincuente" por haber mancillado el honor de su padre al imputarle delitos "presuntos o imposibles" (Bustamante, 1831: 39) relacionados con una sospecha de infidelidad al rey.

El aspecto injurioso del conflicto político

El propósito fundamental de esta colaboración es contribuir con el proceso de comprensión del significado de la injuria en la vida política hispanoamericana. En los documentos que he utilizado en los últimos años con la finalidad de rastrear las formas del disenso político me he encontrado repetidamente con expresiones injuriosas entre facciones enemigas o entre contrincantes enfrentados por intereses diversos o por malentendidos de variable naturaleza. Pero en esos pleitos el *animus injuriandi* —intención de ofender— no es el eje mismo del discurso, sino el canal de expresión de diferentes tipos de reclamos. Entre ellos es preciso señalar tres muy importantes. El reclamo de justicia, la exigencia del correcto ejercicio del bien común y la aplicación debida de derechos jurisdiccionales. Eso puede ayudarnos a entender por qué era tan frecuente el uso de la injuria en el ámbito político y entre personajes de honor como los virreyes, inquisidores, obispos, religiosos conventuales o clérigos. Ser personajes de honor no los eximía de convertirse en injuriadores porque quizá el injuriador rara vez sentía que podía perder la honra al deshonrar a otro. La pérdida de la honra se ligaba más con la retractación, con la petición de perdón (Madero, 1992: 26). Por otra parte, al ser la honra en ciertas épocas casi connatural al estatus social, resultaba ser "la condición de un ejercicio de poder" (1992: 32).

Mi primer encuentro frontal con esta realidad ocurrió al leer un documento de carácter anónimo escrito por un supuesto recatado monje de la ciudad de Cartagena de Indias, quien en una larguísima misiva dirigida a una autoridad religiosa de Santa Fe, en 1687, insultaba de manera reiterada, abierta e impía a un magistrado denominado simplemente "Carcelén" o "Carcelén Ladrón de Guevara". El estudio de esta carta me llevó a deducir que el tal Carcelén era un oidor de la Real Au-

diencia santafereña llamado Francisco Carcelén Fernández de Guevara. Para ironía de la historia, Carcelén había sido el autor material del *encarcelamiento* de varios personajes notables en la ciudad amurallada, por transgresiones relativas al comercio de esclavos. Este funcionario acudió a la ciudad en calidad de visitador y sus decisiones fueron juzgadas de manera negativa por los vecinos notables, quienes pudieron depositar en el religioso la tarea de mediar por "la ciudad", afectada severamente —según ellos— por Francisco Carcelén, quien se convirtió en un blanco de injuria.

A lo largo de ocho folios en letra menuda —y después de prometer a su corresponsal que sería una carta breve—, el religioso anónimo cartagenero no ahorró epítetos en contra de su oponente político, al que se refirió como un hombre "fatuo y fatal", "fatuo y confiado", "pájaro ruin", "ridículamente mentecato", "incapaz", "ignorante", "malignamente dañino", "malvado", "encarnación de la ambición", "tiranamente codicioso", "hambriento de hurtos", "de obrar mujeril" y de "mujercita buscona", "hecho al óleo", "lobico", "pusilánime", "mentirocillo eterno", "loco", "codicioso", "coetáneo de Tubal", "zafio filósofo" y de "dañada imaginación" (AGNM, Inquisición, v. 671, exp. 37, ff. 258-263). Además, se refirió a uno de sus aliados como "el alguacililllo" (AGNM, Inquisición, v. 671, exp. 37, ff. 258r-261v).

El religioso denunció los comportamientos de Carcelén que consideró reprochables, es decir, todos. Éstos son sólo dos de los tantos párrafos llenos de injurias:

> está tan hambriento de hurtos que nada quisiera dejar que hurtar para el día siguiente como lo ha demostrado con cavilaciones diabólicas [...] y no abre los ojos sino a la luz del oro, al primer lance de divisarlo, se queda colgada de las agallas la justicia del Carcelén *cito violatur auro, justitia* y hasta las gracias que hace por mandatos que le es preciso obedecer, las hace con usuras (fol. 258v).
>
> y en esto está el nudo gordiano que el Carcelén, con su ciguelabos, vomitó en uno de sus borrones: y su amo la tiene de hacer pinicos de hombre con bachilleras de otros ignorantes, la tuviera de cumplir como cristiano hubiera tragado el caso que a Petronio sucedió con Cayo y estudiara lo que Trajano dijo al ponerle la espada, y obrando de otra manera

> el presente, con los individuos y pueblo; pero como no tiene, ni ha tenido otra mira que la de su codicia, desde que llegó a sus manos, dicha comisión, lo ha errado todo, por más que le ayuden a dotarlo (fol. 260r).

La injuria no parece en esta carta un acto banal o un simple desahogo vengativo. Es tan sistemática que nos hace pensar en una forma específica de lenguaje de denuncia. Toda la misiva es una descripción del tal Carcelén. Una descripción en la que no se percibe una sola virtud en el magistrado. Todos los epítetos con los que lo describe se refieren a dos principios básicos: su ausencia de discernimiento, juicio y razón o, en general, incapacidad lo hacen encarnar una serie de males como la mentira, el robo, la maldad, la ambición y la tiranía.[4]

El caso del religioso cartagenero es excelente para entender una expresión usada por Marta Madero, "las lógicas de la injuria son las de un juego de valor" (1992: 28), las de una forma de violencia construida sobre la intención deshonrosa y los de una teatralidad. Asimismo, la faz cómica de esta forma de violencia se hace evidente, sobre todo en el uso de adjetivos diminutivos que salpican la extensa misiva.

Pero también hacía notoria su debilidad. Carcelén, según el religioso anónimo, era una persona pusilánime cuya conducta fue asociada al que se consideraba en la época un comportamiento femenino,[5] el que proporcionaba la posibilidad de obtener ciertos fines sirviéndose de subterfugios, si asumimos el concepto de mujer asociado al mal, muy

[4] Las expresiones que aluden a esta situación son fatuo y fatal (f. 258); fatuo y confiado (f. 258); mentirosillo eterno (f. 258); pájaro ruin (f. 258); sin capacidad (f. 258); malignamente dañino (f. 258); malvado (f. 258); la misma ambición (f. 258v); lobico (f. 258v); hambriento de hurtos (f. 258v); loco (f. 259); tiranía codiciosa (f. 260) (AGNM, Inquisición, v. 671, exp. 37, ff. 258r-263r).

[5] El religioso se refiere a su "obrar femenil" (f. 262); ignorante (f. 259); está hecho "al óleo" (f. 261v); y presenta este lado de su condición en expresiones irónicas de tan rico contenido como ésta que a su vez puede ser también una metáfora de su hipocrecía: "suena dos castañitas con los dedos, da dos pasitos de mujercita buscona, arroja dos risitas de niño, que está para volver a llorar, y entre la risita, pasitos y castañitas se vitorea él mismo repitiendo: lindamente, lindamente, quedando contentico como una pascua" (AGNM, Inquisición, v. 671, exp. 37, f. 258v).

común en aquella época.[6] En esencia, Carcelén era la encarnación de la maldad (Silva, 2002: 334-335).[7]

In extremis, la denuncia esencial era contra el mal gobierno y por ende contra la injusticia. La justicia como virtud y su ejercicio constituían los ejes fundamentales de la vida política en el mundo del antiguo régimen. La importancia de este valor era tan extrema para el autor de la carta que incluso propuso la aplicación, en el acusado, de una vieja ley del antiguo testamento prohibida en el nuevo, la ley del talión. La sustentación del deseo del religioso de que se aplicara justicia, pero también la implicación de sus propios sentimientos en esto quedó, si no explícita, por lo menos develada. Se aproximaba a un sentimiento de venganza, donde la justificación estaba dada por la aplicabilidad de la ley del talión (2002: 339).

Otro caso en el que el reclamo de justicia se realizó mediante peligrosísimos "motes" en contra de los inquisidores fue el del irlandés William Lamport[8] mediante la publicación en varios sitios de la ciudad de México de un largo escrito considerado como un libelo por las autoridades. A diferencia de otros anónimos, llevaba una firma al calce porque su autor no lo consideraba un simple pasquín, sino una "querella criminal" para hacer valer su derecho de amparo. Este caso ocurrió 37 años antes que el de Cartagena. William Lamport llegó a la Nueva España en 1640. Parece haber venido en calidad de espía en la misma flota que transportó al obispo Juan de Palafox, a Antonio de Peralta y al virrey marqués de Villena. De todos estos personajes hablaremos más adelante porque todos se vieron implicados, como el irlandés, en escándalos difíciles. Dos años después de su llegada, la Inquisición ya lo había tomado preso por sus conductas sospechosas; la más grave, estar averi-

[6] Northrop Frye analiza la presencia de la mujer en la historia bíblica y dice que la asociación de Eva a una figura maternal demoniaca es una leyenda tardía asociada a la construcción de la figura de Lilith, la primera esposa de Adán. Fue la madre de los demonios o de los falsos espíritus (Frye, 1982: 140-141).

[7] El término es del texto: "pero que mucho se vean tales desconciertos en un obrar femenil", seguido de una cita en latín de la cual no aclara su fuente: "quid refert, utrum mulieres ipso gubernment an los qui gubernant, amuliribus gubernant" (AGNM, Inquisición, v. 671, exp. 37, f. 262r).

[8] En la historia de México se le conoce más por su nombre castellanizado, Guillén o Guillermo Lombardo de Guzmán.

guando mediante prácticas prohibidas, astrología judiciaria y uso del peyote quién habría de ser el próximo virrey. A finales de 1650 William Lamport escapó de la cárcel inquisitorial y pegó varios pasquines en las calles de la ciudad de México. En ellos tildó a los miembros del tribunal inquisitorial como un grupo de "aleves insidiadores", "gente sin patrimonio", "abortos", "feloniosos", "nefandos engañadores", "insulsos homicidas", "ministros diabólicos", "fementidos simoniacos compradores de oficio apostólico", "la gente más fascinerosa, soez, inepta, vil y común de la república y excomulgada por naturaleza luego que fue prohibida [la simonía] y consecutivamente incapaz de función apostólica como Lutero",[9] "crueles tigres", "nefandos traidores", "barbos" (Riva Palacio, en Silva, 2007a: 690).

En esta severa condena a los miembros del tribunal inquisitorial parecen tambalearse drásticamente los pilares de la lealtad. Según él mismo afirma, no hizo públicos los vicios de los inquisidores sólo para denigrarlos, sino porque esperaba que se hiciera justicia sobre su persona y su juicio. Su prisión no parecía un asunto de fe, y su caso sí ameritaba, en cambio, haber sido juzgado como un delito de lesa majestad, en cuya circunstancia no era un asunto que correspondía a la Inquisición.[10] Lamport admitió sin hipocresía que, aunque su objetivo no era difamatorio, sí existía implícita en su acción un deseo de venganza. No obstante estas evidencias, es de gran relevancia señalar que las acciones del irlandés no estaban orientadas sólo a su salvación personal, pues en ellas emergía con fuerza la importancia que él concedía al bien común.

Las impugnaciones de Lamport a los inquisidores no eran imaginarias. Pedro de Medina Rico, como visitador general de la Inquisición, escribió en 1662 al rey que la venta de los cargos inquisitoriales no po-

[9] Critica el hecho de que no pueden ser verdaderos sacerdotes de la fe porque por bula de Clemente II se les había prescrito el sacerdocio. Clemente II participó en 1047 del gran sínodo romano en el que se impuso castigo de excomunión a quienes practicaran la simonía, compra y venta de objetos de naturaleza espiritual (*Catholic Encyclopedia*).

[10] En la resolución del caso de Lamport por parte de la Inquisición hay aspectos muy oscuros. En efecto, el tribunal podía abrirle un proceso por prácticas como la de la astrología judiciaria, pero no podía retenerlo preso por tantos años sin resolución. El delito de lesa majestad que podía habérsele imputado por las cartas y proclamas que le fueron encontradas era un asunto de la justicia civil. Incluso, el mismo rey escribió para que fuera enviado a España, y los inquisidores se negaron a sacarlo de prisión.

día ser algo conforme a la justicia, pues quienes en el reino novohispano los habían comprado lo hicieron sin pruebas de ameritarlos. Expresaba su pena al ver que tan noble ministerio fuera ejercido no por los más idóneos, sino por los que podían pagar más; y que los cargos sólo les servían para acrecentar su honor. A la simonía se sumaban los delitos denunciados por los mismos inquisidores: corrupción, abusos, violencia. Dos décadas atrás, en 1646, el mismo Juan de Mañozca, temeroso de ser movido de su cargo, no dudó en denunciar a sus propios colegas ante el Consejo de la Suprema y General Inquisición, acusándolos de "crueles y criminales" y de vender por su cuenta los bienes secuestrados por los inquisidores de Lima. Entonces, el punto de vista de Lamport coincidía con el del visitador y con el de los propios inquisidores incriminados en los hechos.

En el pasquín fechado en noviembre 24 de 1650, escribió:

> Y la visita del señor arzobispo de México [Palafox] compite y *excede los elogios más enormes*, pues llamó a algunos en poder de sus mismos enemigos, y les examinó en saber de los aleves [los inquisidores] que les habían apostatado, para remitir a los de España la falsa aprobación de estos, y aquellos con ella engañar a su Majestad y sus reinos [...] no pudo tomarles residencia que no fuese de logro y de malicia, como fue (Riva Palacio, en Silva, 2007a: 696).

Y es justo la denuncia de William Lamport la que me permite introducir la más grande y larga polémica ocurrida en el territorio hispanoamericano en los tres siglos de gobierno español. En ella se vieron implicados virreyes, órdenes religiosas, clérigos, capitulares y gente plebeya.

Los mismos inquisidores que juzgaron a William Lamport por sus pasquines acusándolo de haber hecho "una abominable y sacrílega invectiva contra los inquisidores de este Tribunal" (AGNM, Inquisición, v. 506, f. 25v), llegaron a utilizar la misma táctica contra Juan de Palafox. Entre 1640 y 1648 el obispo Palafox, a raíz de la aplicación de diversas reformas y de su ánimo de corregir asuntos vinculados al buen gobierno, se ganó la furiosa enemistad de un buen número de personajes de alto nivel institucional. La pugna que comenzó con las acusaciones con-

tra el virrey marqués de Villena siguió y terminó con los jesuitas y con algunos miembros de la propia Inquisición.

Juan de Palafox llegó a la Nueva España en calidad de visitador general. Dicho nombramiento le confirió la atribución de tomar juicio de residencia al virrey saliente, el marqués de Cadereyta (1635-1640), y a su predecesor, el marqués de Cerralbo (1624-1635).

En sus primeros años de estadía en la Nueva España empezó a acusar acciones que consideró peligrosas por parte del virrey entrante, don Diego López Pacheco, duque de Escalona y marqués de Villena. Las denuncias que hizo Palafox contra Villena fueron consideradas en una carta de defensa del hijo del marqués como un producto de la "malicia que tuvo el obispo en todos sus procedimientos" y como "quimeras" (Bustamante, 1831: 28-29). ¿Cuáles fueron estas supuestas fantasías? Palafox acusó comportamientos graves del marqués tanto por omisión como de palabra. Cuando el reino de Portugal se alzó en contra de España, la relación con los portugueses se tornó tensa por sospechas lógicas de posibles manifestaciones de deslealtad a la Castilla de Felipe IV. El primero de diciembre de 1640 el duque de Braganza, futuro Juan IV,[11] proclamó, en un acto considerado de traición, la independencia de una España que se había anexado en 1580 el territorio por la fuerza, aunque haciendo valer derechos claros de sucesión[12] tras la muerte de Sebastián I en la batalla de Alcazarquivir y de su tío abuelo Enrique I el Casto dos años después —ambos muertos sin descendencia—. Juan recuperó, también por la fuerza, un territorio que ya habían pretendido los de su casa en la crisis de sucesión de 1580.

Palafox consideraba inminente y necesario que, siendo el marqués de Villena primo hermano del duque de Braganza, habría debido, para evitar sospechas, pronunciarse con firmeza en contra de los portugueses y de manera preventiva retirarles los cargos importantes que algunos de ellos tenían. Una de las compañías de palacio estaba a cargo de un vecino portugués (y toda la compañía formada por portugueses) y su

[11] Juan IV era nieto de Manuel I, de la casa de Avis; y su madre, Catalina, se casó con Juan I, descendiente de la casa de Braganza. Como descendiente directo de los Avis, recuperó la soberanía de Portugal pero bajo la nueva dinastía de los Braganza.

[12] Felipe II era hijo de Isabel de Avis, hija de Manuel I, y por tanto primo de Sebastián I de Portugal.

hermano —Sebastián de Acevedo— estaba a cargo de la proveeduría general de la Armada de Barlovento (Bustamante, 1831: 58). Se trataba de la famosa familia procesada en el auto de fe de 1649 por el tribunal inquisitorial que presidía en ese momento Sáenz de Mañozca.[13] También se dijo que el duque dio el oficio de maestre de campo a otro portugués llamado N. Fiallo[14] y el cargo de alcalde de la santa hermandad a otro portugués (1831: 61).

Villena no consideró importante excluir de inmediato a los portugueses de estos cargos, tal como fue ordenado en una real cédula, y no fue presto a los llamados de Palafox, retándolo incluso de palabra y despertando sospechas que se decían infundadas, en el obispo. En la defensa del marqués, su hijo declaró que sólo tres o cuatro personas en el reino tenían capacidad para adquirir estos cargos, "y sólo este género de gente que son tres o cuatro, ha tratado con familiaridad el marqués por medio de su secretario; esto hicieron en todos tiempos los virreyes sus antecesores, y el marqués lo continuó antes del levantamiento de Portugal" (1831: 29). Para el conde de Santiesteban, la "cautela del obispo" era "la más maliciosa que pudiera caber en ministro de Vuestra Majestad" (1831: 29), y llegó a afirmar que el propósito final de Palafox era hacerse nombrar él mismo como virrey (1831: 25).

Estando el obispo en Atlixco, un ministro togado le expresó más asuntos preocupantes, pues le contó que se había puesto un pasquín en la puerta de la casa del portugués al mando de la compañía, que decía: "Aquí se levanta gente para el rey don Juan de Portugal, a costa del rey de Castilla" (1831: 58).

Mientras tanto, a oídos del obispo llegaron noticias de la boca de un religioso descalzo de planes de rebelión y coronación de un rey: "añadió el padre guardián, que estaba a canto de suceder lo mismo en este reino [los levantamientos de Portugal y Cataluña], y admirándose los padres de semejante cosa, dijo más, que sabía de cierto que dentro de poco

[13] De esta familia podemos recordar a Antonio Váez de Acevedo, proveedor de esclavos, a Simón y a Sebastián Váez Sevilla. Simón sería entonces el capitán de una compañía de Palacio; y Sebastián, el proveedor de la Armada de Barlovento.

[14] Bustamante comenta que este Fiallo podía ser don Manuel Fiallo, vecino muy rico de Oaxaca que edificó el colegio e iglesia de los jesuitas, la Merced, San Agustín y el Colegio de Niñas (1831: 61).

tiempo se había de coronar por rey en México una muy grave persona" (1831: 9). Para Palafox, este aviso representaba algo en verdad alarmante, razón por la cual decidió notificar en cartas muy detalladas al rey el ambiente que se estaba viviendo en la Nueva España. Dichos informes fueron considerados después como una infamia por parte del virrey.

Las noticias de Palafox no parecían alucinadas, pues por el reino empezó a circular un panfleto que exaltaba de forma inapropiada la nobleza de Villena, hablando de las grandezas de la casa de los Pachecos a la que él pertenecía. Al parecer, él mismo se ufanaba de que oía "misa debajo de la cortina con la real persona" (1831: 67) y comentaba sin reparos que "por ahí dicen que me alzo con esto, si eso fuese así, yo sería rey y mi obispo papa" (1831: 60). También le oyeron decir que se levantaría con las Indias "si no fuera más lo que dejo en Castilla" (1831: 64). Además, escandalizó a quienes también le oyeron decir más "palabras equívocas", como que habiéndole ofrecido dos caballos llamados Portugal y Castilla escogió al que se llamaba Portugal diciendo: "Dejo a Castilla por Portugal" (1831: 57). Para el obispo Palafox, era muy peligroso, con la reciente separación de Portugal, la posibilidad de "ofrecer a los portugueses inclinados y aun propensos a novedades en todas partes una nobleza tan resplandeciente" (1831: 63). Insistía en que "las palabras del duque eran llenas de temeridad moviendo libremente la lengua en lo que no se atreve el más interior pensamiento" (1831: 64). El asunto no era de poca envergadura cuando de manera explícita se escribió en los portales de portugueses: "Viva el rey don Juan de Portugal". (1831: 61). El obispo acusaba en todas estas sospechosas palabras y actitudes la más terrible de las injurias: el delito de lesa majestad. Para el hijo del virrey, sin embargo, todo esto no eran más que fantasías de Palafox, y en su defensa escribió que su padre decía en público que era notorio que Juan de Braganza era traidor y que "el ser el marqués primo de éste no hace a el caso presente, pues en las materias de estado y atención a sus reyes, ningunos atienden menos al parentesco que los grandes señores" (1831: 32).

Si bien las sospechas contra el virrey no pasaron del miedo, fue descubierta al mismo tiempo la conspiración fraguada por William Lamport, en la que en efecto escribió una peligrosa proclama de rebelión. El irlandés alguna vez argumentó en su favor que él fue parte de una

conspiración en la que estaban involucrados personajes muy importantes, pero que por lealtad no revelaría sus nombres, llevándose a la cárcel inquisitorial, y al más allá, todos sus secretos. Su proclama, de extrema complejidad, acusa palabras muy comprometedoras relativas al mencionado delito de lesa majestad:

> También hay otros fundamentos, casi tan precisos y aun más, para obligar a todos *a deponer los reyes de Castilla de estos reinos*, admitido ya que fuesen legítimos poseedores de ellos, lo que nunca fueron ni podrán ser, aun haciendo la misma deligencia que agora nosotros, porque siempre en lo moral se reputará por violenta (como los que mandan) cualquiera deligencia aparente que hicieran. Y es cierto que si dejara en la elección libre de los naturales de estos reinos el escogerlos, o no, de nuevo por su rey; caso que echaran mano de otro, procurarán de nuevo sujetarlos por armas y quedando siempre en pie su injusticia. Lo que en *nosotros* no tiene verosímil ni consistencia igual, por cuanto mediante el consentimiento de los propios naturales, que son los que solamente en esta elección tienen voto substancial como propietarios, y todos los demás son no más que accidentales, y adyacentes, *seremos elegidos con toda equidad y espontáneo consentimiento general, dándonos la posesión y el dominio como en agradecimiento de restituirles a su libertad y a su derecho antiguo* (BDM, "Proclama", fol. 41r),

Desde la llegada de Palafox a la Nueva España comenzaron también sus enemistades con las órdenes religiosas y en especial con los jesuitas, en particular por el cobro de los diezmos, que éstos se negaban a pagar. Siguiendo la normas del concilio tridentino, retiró 34 doctrinas de indios que estaban en manos de órdenes religiosas —y ni siquiera de jesuitas— para traspasárselas al clero secular, lo cual produjo al punto una gran conmoción popular.

El pleito con los jesuitas fue de enorme envergadura, pues Palafox buscó hacer pesar la jurisdicción episcopal sobre las prácticas que se habían ido asentando. Una de estas prácticas era la negación de los jesuitas a pagar 10 por ciento del producto de sus tierras, cuestión que Palafox quiso reformar desatando una costosa y casi sangrienta guerra. Este pleito dejó de tener un carácter exclusivamente religio-

so porque terminó involucrando a diversas instancias políticas y al pueblo, alto y bajo. El mismo obispo era consciente de esto y así lo describió al papa:

> Que importa que algunas veces se insinúe con los reales ministros, y aun mesmo tiempo en las cortes de los príncipes si muchas veces con su introducción y presunción no necesaria, antes si, nociva a la república, quita mucho del crédito de el espiritual ministerio y ofende los seglares con la mano y con la dirección interior, pasándose de lo espiritual a lo político, de lo político a lo profano, de lo profano a lo muy dañoso, entrándose insensiblemente con grande escándalo incomodidad de los seglares, gobernando y dirigiendo lo interior de sus casas (Carta Kislak MS 1024, párr. 105).

En una de sus cartas al pontífice, el obispo le decía: "Por todas partes me llamaban escandaloso, ambicioso, enemigo de las religiones […] me *ultrajaban* con estos y *otros insultos peores y con injurias* que manchaban el sacrosanto decoro del Episcopado" (Bartolomé, 1991: 288. Apéndice, Carta primera a Inocencio X).

Una de las tres cartas que escribió a Inocencio X contiene reveladores secretos. El texto manuscrito completo lo he consultado en la división de libros raros y colecciones especiales de la Library of Congress. Es de advertir que reconstruir y narrar este pleito resulta una empresa que rebasa las posibilidades de este artículo. Consideramos que prácticamente todo el periodo en el que Palafox vivió en la Nueva España —ocho años— se convirtió en una oportunidad para la injuria. Sus decretos contra la Compañía de Jesús fueron considerados injurias; las respuestas de los jesuitas y sus seguidores, más injurias, al punto de quedar todo el reino mutuamente injuriado. Así que aquí sólo podremos esbozar una pequeña porción de la dimensión de ese enorme pleito.

Con fines a la canonización de Palafox, se hicieron múltiples diligencias. En una convocatoria para loar la memoria del obispo hecha en 1767 —el año de la expulsión de los jesuitas— se presentaron numerosas rimas. Una de ellas es un buen resumen de lo que recuperaremos de la documentación procedente del siglo XVII:

> Muerto y vivo sea aclamado
> con la fama más dichosa
> aquel virtuoso prelado, que de la envidia rabiosa
> vivo y muerto fue *infamado* (García, 1906: 203).

La resistencia de los jesuitas a la reforma de Palafox se dio básicamente en contra del pago de los diezmos y de la solicitud de mostrar las licencias papales para predicar y confesar. Algunos jesuitas comentaron que Palafox los acusó de comprar "simoníacamente" estas licencias, lo cual ellos consideraban una "calumnia tan terrible como maliciosa y voluntariamente supuesta" (AGI, Patronato, v. 244, r. 23, fol. 4). La negativa de los ignacianos levantó una tormenta que buscó aplacarse con la intervención de jueces conservadores pertenecientes a la orden dominicana que, en vez de arreglar la situación, la alteraron aún más. A estos personajes Palafox los describió como "ciegos de rabia", y quienes lo habrían *deshonrado* con "atroces injurias" (Carta Kislak MS 1024). Los gestos, palabras, acciones y omisiones son de tal naturaleza que han llevado a la recopilación de libros completos de documentos sobre este pleito.[15] La carta que estamos presentando se encuentra entre las más representativas en relación con la denuncia directa por parte de Palafox contra su persona, la instancia episcopal y sus fieles seguidores. Contó de unas "danzas impúdicas" (Carta Kislak MS 1024, párr. 40) protagonizadas por los estudiantes de los jesuitas. De los gestos de "otros persignándose con las impuras armas de un buey (lo que ni entre paganos se ha oido decir haber sucedido) demando, y diciendo a todos éstas son las armas de el verdadero cristiano, enseñando los cuernos del toro en lugar de la santa cruz" (párr. 41); "otro llevaba en una mano la imagen del Dulcísimo Niño Jesús, y en la otra impúdico instrumento, haciendo mofa y burla de su santisimo nombre" (párr. 42); "otro arrastraba a la cola de su caballo el Báculo Pastoral, y en sus estribos pintada la Mitra Episcopal, para que pateándola la desfamara" (párr. 43).

[15] Estos documentos no proceden sólo del siglo XVII. En el siglo XVIII, y con motivo de la intención de canonización de Palafox y de la expulsión de los jesuitas, se recrudeció el conflicto. Una obra que atestigua la inmensidad del pleito y la documentación que dejó es la de Bartolomé citada antes.

Entre los versos y sátiras "insolentísimas" que cantaban contra el clero y el obispo estaba ésta, que parece fue una de las que Palafox consideró más ofensivas:

Hoy con gallardo denuedo
se opone la compañía
a la formal herejía (párr. 44).

También comentaba cómo los supuestos defensores del papa, los jesuitas, lo injuriaron con su *comportamiento*, asistiendo a banquetes públicos, juegos, bailes y músicas de mujeres mundanas y otros deleites torpes y lujuriosos (párr. 45) que él ya había prohibido antes.

Por si fuera poco, los "enemigos" de Palafox no pertenecían sólo al mundo religioso. El propio conde de Salvatierra, a quien le estaba haciendo su juicio de residencia y habían mandado pasar al virreinato del Perú, favorecía ciegamente a los jesuitas. De él, decía el obispo, "era grandísimo enemigo mío" (párr. 54). Y por si ya no fuera poco, los padres jesuitas, "armados del seglar cuchillo" (párr. 9), eran también apoyados por el arzobispo de México, Juan de Mañozca, no solamente "hechor, sino autor, capitán y caudillo, con casi todos los tribunales del reino, habiéndoles reducido a su poder, con varias trazas, no queriendo admitir composición alguna ni concordia, habiendo ignominiosamente enviado comisarios con *injuriosa* expulsión, con indicios no de paz, sino de una sangrienta guerra, si no me sujetase yo, mi Báculo Pastoral y mi jurisdicción a su voluntad, y de sus conservadores; los cuales yo poco antes (como autores de aquella *miserable Schisma* había declarado anatemas) amenazando de muertes, prisiones, destierros, si hiciesen lo contrario" (párr. 9).

La injuriosa expulsión a la que se refiere aquí Palafox es la declaración de la "sede vacante" del cabildo catedralicio de Puebla, la cual según él mismo decía en otra carta al pontífice, era contraria al derecho eclesiástico porque sus representantes y el obispo, en particular, aún estaban vivos. Se refiere a esta injuria como "espiritual adulterio" (Palafox, 1767: 47). Asimismo puede considerarse injuriosa la excomunión pública del obispo en unos cedulones que los jueces conservadores pusieron en las puertas de la catedral de Puebla en junio de 1647 (Palafox,

1845: 20).[16] En una carta al padre provincial Andrés de Rada, le decía: "Por ventura, venerable padre, no me han puesto por público descomulgado en papeles impresos hasta en los mesones, ventas y tabernas de esta Nueva España?" (Palafox, 1768: 33).[17]

En resumen, para Palafox la república corría grave peligro y el reino se encontraba dividido por completo.

La guerra llegó a tales niveles que el propio inquisidor Mañozca, secundado por su primo Juan de Mañozca y Zamora, le escribió a Palafox un pasquín con 63 capítulos. Un abogado de la Audiencia habría dicho que "sabía que el inquisidor Mañozca tenía manía mortal, o sea "capital", contra Monseñor Palafox" (Bartolomé, 1991: 65). El 13 de octubre de 1646 apareció en México uno de los más terribles libelos que conocemos. El desprecio contra Palafox era total. En él se le trató de "víbora maldita", "ladino y cobarde", "ambicioso", "falso y envidioso", "avaro", "redomado hipócrita", "pleitero", "moralista laxo", "predicador comediante" (1991: 62).

Cuando Palafox escribió al papa, lo hizo en términos tan claros que nos permiten entender a la perfección cómo veía a sus opositores: "Busqué mi refugio en los montes, adonde entre serpientes y scorpiones, y animales, de los cuales esta región está copiosamente poblada, hallé seguridad, amistad y sociedad, que no pude hallar en esa implacable sociedad de religiosos" (Kislak, párr. 17);[18] "mi querida esposa la Iglesia ultrajada, [e] impíamente atormentada, el Báculo Pastoral quebrado, la Mitra a los pies hollada" (párr. 23).

Para todos hubo injurias, aunque son más difundidas las que se hicieron contra Palafox y sus seguidores. No obstante, hay importantes testimonios que nos muestran las dos caras del conflicto. Dos miembros del cabildo catedralicio de Puebla acusaban a Palafox de haberlos sentenciado por rebeldía, declarándolos por "excomulgados, suspensos,

[16] La fecha de esta carta enviada al papa Inocencio X es 8 de enero de 1649.

[17] Palafox escribió dos cartas al padre provincial en abril y mayo de 1647.

[18] Se dice que cuando los jesuitas excomulgaron a Palafox estaban decididos a aplicar opciones extremas: lograr su expulsión de los reinos, ponerlo en prisión o incluso quitarle la vida. Así, él huyó en secreto a mediados de junio y pasó 16 o 17 días [otro autor dice que cuatro meses] en las minas desiertas de Alchichica, en una cueva pequeña en las estribaciones del pico de Orizaba (Nin, 1852: 456).

cismáticos, sacrílegos, infames, simoníacos, inhábiles para otros oficios y beneficios eclesiásticos" (AGI, Patronato, v. 244, r. 23, fol. 4, en Silva, 2009: 127). Se dijo también que Palafox consideraba a los jesuitas "gente vil y baja", "mercaderes de animales inmundos, "carniceros", "traficantes de otros géneros", "demonios", entre muchas otras cosas (Bartolomé, 1991: 73-74).

Tenemos unos testimonios más. Antonio de Peralta, confesor y teólogo de cámara de Palafox por un año, escribió un memorial al rey que fue convertido en pasquín por el mismo proceso de censura. Descubierto en 1646, fue escrito como respuesta a otro escrito contra Palafox y contra el oidor de la Audiencia, Alonso González de Villalba, quien fue sospechoso de la autoría de este papel. Entre las acusaciones que podían parecer injuriosas varias iban directamente dirigidas al arzobispo y otras a los frailes, el virrey y la Inquisición:

> Si recurrimos a un arzobispo [Juan de Mañozca y Zamora], anciano por edad y por ministro, y que por todos está asegurado desengaño y celo, y sucede que por lo viejo se inclina al ocio y quiere más la quietud que el acierto con que asiste con aprobaciones y lisonjas de virrey, y se deja asistir con regalos y festines, de los religiosos y religiosas, [...] que sin duda si ha sido terrible padrastro para todo pues con esta sombra también en temporal, y espiritual se ha hecho mucha guerra al obispo mi señor [...] Ha obrado mucho a la mala disposición de todo la condición de el arzobispo, que cuando de sus años y experiencia se esperaban, muchos desengaños y buenas tercerías con que ayudase mucho así a la paz, en lo seglar, como en la reformación a lo eclesiástico, *se ladea de el todo*, con el virrey y con los frailes que son los padrastros de la jurisdicción, y autoridad eclesiástica y de las conveniencias de los prelados. El *señor arzobispo gusta del dinero, y del regalo*, como si fuera de veinte y cinco años, los frailes son implacables, enemigos de mi amo y derraman sin dolo, el reino está afligido y miserable y clamando porque los gobierne don juan de Palafox, reconociendo que no tiene sustancia para otros tres años de virrey como este. La *Inquisición no desea justicia*, porque la temen por su cosa y ya no la temen remitida a quien está como la Cruzada a quien sucede lo mismo. La Inquisición, sería cosa prolijísima decir el estado que tiene, por *haberse ofrecido estos años presa de innumerable cantidad de portugueses, que tiene*

presos de gruesísimas haciendas (AHN, Madrid, Inquisición, legajo 1729, exp. 6, ff. 21r-21v).

En el juicio contra el canónigo Juan de la Cámara por pasquines se le acusó de haber escrito el libelo que después se atribuyó a Peralta, y en ese proceso se dijo que el pasquín era, entre otros, contra Juan Sáenz de Mañozca, en el que se le acusaba de somético[19] y de cometer el delito de "Marcial". Un testigo, transmitiendo las palabras de Juan de la Cámara, dijo que no se extrañaba que los injuriados "se valieran de dichos de Marcial, quien tenía sus costumbres [...] y del señor inquisidor don Juan de Mañozca, hablaba tan pesadamente que no era para referido ni hablado" (AHN, Inquisición, 1728, exp. 6, fol. 43r).

Otro defensor temporal de Palafox fue el obispo de Oaxaca, Bartolomé de Benavente y Benavides, quien se presentó en la ciudad de México diciendo: "Vengo a quemar a los Mañozcas y a quitar tres inquisidores para poner en su lugar a don Antonio de Peralta" (Bartolomé, 1991: 66). Se sabe además que a Mañozca lo llamaba "pata de palo", es decir pirata, porque, según dijo el jesuita Bocanegra, amigo de Palafox, robaba tierra a los indios en las visitas. Este obispo también calificaba a los inquisidores de "consejo de oidorcillos, consejerillos, amancebados, borrachos y sabandijas" (AHN, Inquisición, leg. 1736, n. 37, en Bartolomé, 1991: 65-66). Mientras tanto, Lamport seguía preso en la Inquisición por el mismo tipo de acusaciones injuriosas contra el "santo" tribunal de la fe.

Las paradojas del tipo de sociedad descrita se palpan en el testimonio de la aparición de Palafox después de muerto, al inquisidor Mañozca, y la inesperada reacción de su enemigo capital. Estando en la isla de Cuba en una visita y sufriendo las vicisitudes de ésta, se le apareció el "santo prelado", con su traje episcopal y con una mirada que él describió como muy bella, para reconfortarlo y darle ánimos de proseguir con su tarea. Este hecho lo contó en varias cartas y de viva voz a un conocido de Veracruz cuando regresó de la isla (García, 1906: 162-165). Su impresión sobre la maldad de Palafox había cambiado por completo y la había reemplazado por una generosidad absoluta.

[19] Forma abreviada de sodomítico.

Por su parte, el general de la Compañía de Jesús, Carrafa, riñó al superior jesuita por no haber mostrado a Palafox las licencias —que parece sí tenían— pudiendo haber evitado tantos disturbios (1906: 90). Palafox, a su vez, aducía en varias cartas que había perdonado a sus enemigos pero que para los religiosos jesuitas pedía una "santa reformación" (Kislak, párr. 58).

El escenario de grandes disturbios al que podríamos bautizar "El gobierno de Palafox o el periodo de la injuria", así como otros conflictos medianos y las rebeliones, son un caldo de cultivo para la injuria política. En aquellos momentos el historiador puede encontrarse con el insulto verbal oral o con los gestos injuriosos. En el tumulto de indios de 1692 en la ciudad de México, los oficiales reales, y en específico el virrey, fueron tratados de "cornudos" y de "mariquitas".[20] Los indios retaron al cuerpo de guardia del virrey toreando a los soldados con sus mantas. A mediados del siglo XVII un visitador real de la Nueva Granada y del Perú, Juan Cornejo, fue tratado en los pasquines contra él —y jugando con su apellido, como en el caso del Carcelén— como "Juan Cuernejo" (la alusión a los cuernos es asimismo injuriosa). Los estudiantes jesuitas que se burlaron de Palafox y de sus seguidores lo hicieron denigrando los símbolos episcopales al colgarlos de la cola y los estribos de un caballo, y también persignándose con los cuernos de un buey. Todos estos gestos denigrativos son una forma de desprestigiar a la autoridad y de criticar sus gestiones gubernativas, son una forma de derrocar simbólicamente al enemigo. En particular, la palabra *cornudo* reviste una connotación muy interesante, pues, además de aludir a un hombre traicionado por su mujer, puede asociarse, como lo especifica Juan de Covarrubias, "al que no tiene corazón ni ánimo para mirar por el honor suyo" (Covarrubias, 2006: 612). Ovidio en el *Ibis* habría motejado con este término a su enemigo.

El paisaje de injurias que recorre el siglo XVIII es asimismo amplio al descrito para mediados del siglo XVII, pero es un paisaje menos concentrado que el de la visita de Palafox y más difuso, sobre todo en el territorio de la América septentrional. No nos alcanzaría el espacio

[20] Una reflexión más amplia sobre este insulto puede encontrarse en Silva, 2007b: 412-415, 419-421 y 425.

para comentar la serie de injurias presentes tanto en documentos oficiales como en pasquines, vinculados a las rebeliones del virreinato del Perú.

En una pragmática sanción datada el 15 de noviembre de 1723 y procedente de los archivos de la Nueva Granada he descubierto una apostilla injuriosa nada menos que contra el rey don Felipe V. Este mismo documento, pero sin apostilla, fue vendido recientemente en subasta por 150 euros.[21] El documento es una ley real sobre "trajes, y otras cosas" diligenciada por don Francisco de Castejón, secretario del rey. En la pragmática sanción enviada a la Nueva Granada e impresa en Madrid por Juan Sanz, impresor del Real Consejo, se leen dos apostillas injuriosas. Debajo del asunto: "Carajo para este rey" y debajo de los datos editoriales: "Vaya al carajo este rey ladrón". En la imagen podemos comparar tres versiones del mismo documento, uno apostillado (a la derecha) y otros dos sin intervención.

Figura 1. Documento subastado



Fuente: Biblioteca Digital de Madrid. Archivo General de la Nación, Colombia.

[21] Este dato fue obtenido de http://en.todocoleccion.net/1723-pragmatic-sanction-that-his-majesty-sends-note-about-drinks-and-other-things-felipe-v-paypal~x24995584 (consultado el 16 de octubre de 2012).

El tema general del documento real era sancionar la ostentación, como ya se había dispuesto en una cédula real de 1691, pero se añadían algunas prohibiciones más relacionadas con festejos como las bodas, las decoraciones excesivas de carrozas y otros medios de transporte, así como sobre los funerales. Es curioso que, además de prohibir trajes de sedas y bordados de oro —al alcance de los nobles y personas acomodadas—, en el documento real se recuerda la prohibición a las personas pertenecientes a oficios mecánicos como herradores,[22] zapateros, carpinteros o sastres (AGNC, Archivo Anexo, Reales Cédulas, leg. 8, ff. 158-167). ¿Cómo una ley de esta naturaleza podía contribuir al mejoramiento de las arcas reales en una época de dificultades económicas? Quizá el rey aspiraba a recaudar donativos y de manera preventiva buscaba poner freno al derroche inútil. Una desviación de lo invertido en lujo podía llegar de cuando en cuando a la corona. De cualquier manera, al autor de la apostilla el asunto no lo dejó indiferente y sí muy molesto, escogiendo una forma de protesta poco usual.[23]

Las críticas injuriosas contra las altas autoridades no eran tan frecuentes y menos contra el rey antes de mediados del siglo XVIII, pero una que otra vez aparecen testimonios sorprendentes como éste, escrito contra el rey de España y el virrey del Perú por un estudiante de la Universidad San Francisco Javier de Charcas, acaso en los primeros años del siglo XVII:

> No hay en el mundo nación más mal gobernada que la nación española, y esto le causa tener *un rey mozuelo que no sabía gobernar* […] Que el virrey don Luis de Velasco, gobernaba como un *idiota*, y confesaba y comulgaba

[22] En los archivos españoles existe un documento de 1725 en el que el gremio de veterinarios herradores de Sevilla y sus arrabales solicitan permiso para seguir vistiendo con seda a pesar de la pragmática en cuestión (AHN, Consejos, 35168, exp. 2).

[23] No obstante, he referido otro caso de apostilla injuriosa en una tablilla de excomunión de la Villa de Colima en 1597. En ella se trataba al bachiller autor del documento de "ladrón, loco, borracho" que cobraba deudas indebidas. Véase Silva, 2010: 378. También podían apostillarse injuriosamente las estampas religiosas. En Guatemala, a principios del siglo XIX, se publicaron pasquines muy injuriosos, y entre ellos algunos venían sobre estampitas. Un grabado de san Jerónimo rodeaba su imagen con palabras como "omicida, Judas malebolo, hipócrita, sierpe, hidra, bíbora, basilisco, tonto, traidor, embustero, malbado [y] bobo". Su autor fue un negro hijo de esclava de 23 años, quien, arrepentido, se entregó a la Inquisición. Véase Ruz (2006: 309).

> el domingo y el lunes hacía cosas peores que Martín Lutero (Torrico, 1997: 64).

También he encontrado una asombrosa crítica a los religiosos de Yucatán en un pasquín de 1774, supuestamente escrito por un indio y cuya escritura obscena parece, si no inaugurar, hacer evidente un lenguaje que será muy característico de la época de las rebeliones y malestares antifiscales que comenzaron en la década de los años ochenta de este siglo. Por razones de espacio es imposible transcribir todo el pasquín. Éste es un conjunto de críticas a diversos religiosos de un cuerpo militar que en lugar de cumplir con su deber y dar ejemplo a sus feligreses mantenían relaciones sexuales ilícitas con las indígenas y las mulatas. Las frases son de este tono:

> el Padre Torres, Padre Dias Cabo de escuadra, Padre Granado Sargento, y el Padre Maldonado, que estos no hacen verdadero baptismo verdadero sacramento de penitencia, verdadera extremaunción, ni verdadera misa, ni tampoco baja Dios verdadero a la hostia con que la dicen, por que tienen tieso el carajo todos los días, y solo en joder a las amigas están pensando: cuando amanece tienen muy hediondas las manos de estarse jugueteando a sus mancebas [...] (AGN, México, Inquisición, v. 1187, exp. 2, fol. 59r).

Las referencias a la sexualidad, según han constatado varios investigadores, pueden utilizarse como una forma de metáfora política. El lenguaje de tipo sexual servía para realizar varios tipos de denuncia.[24] En el caso del pasquín de Yucatán, apreciamos una reiteración del término *coño* y *carajo* para evidenciar el escaso respeto de los religiosos para con el voto sagrado de castidad; en consecuencia, el amancebamiento con mujeres indias y negras de su feligresía. Pero, tras la parte soez, se percibe una fuerte queja contra el abuso general a que eran sometidos los indios. Este pasquín fue originalmente escrito en lenguaje maya y traducido al español. El lenguaje usado era muy sencillo y utilizaba de hecho, un castellano rudimentario, aunque estas evidencias no son suficientes para

[24] Darnton, 2003; Gruder, 1997; Merrick, 1994; Webster, 2006 y 2005.

afirmar que haya sido en realidad escrito por un nativo. En muchas ocasiones era una estrategia para encubrir la personalidad de algún letrado y acaso de un religioso que convivía con los propios indios y conocía muy de cerca su forma de articular las ideas y de expresarlas de forma oral y escrita. Otro vínculo de este pasquín con asuntos de naturaleza política está en la llamativa frase "si lo hiciera el pobre indio luego al punto lo castigaría el Señor Cura, pero a estos hijos de puta hediéndoles las manos con los coños de tanto estar jodiendo se van a decir misa así *quiera Dios que entre acá el Inglés, puede ser, que no sean tan lujuriosos sus padres*" (AGNM, Inquisición, v. 1187, exp. 2, fol. 61r). Se encuentra aquí presente un sueño de vieja data. El de la esperanza de la liberación de España por parte de los ingleses, la cual recorrió el continente desde finales del siglo XVI y se fue transfigurando desde esa época hasta incluso el siglo XX. La vertiente más conocida de esta leyenda se encuentra en el virreinato del Perú.[25]

Las décadas de los años setenta y ochenta del siglo XVIII serán testigos de una avalancha de insultos contra las autoridades de todos los virreinatos que pusieron en marcha el conjunto de reformas fiscales y administrativas conocidas como reformas borbónicas. Esos insultos son muy agrios y escritos con especial saña —quizá proporcionales respecto de los agravios—, contra las autoridades de las audiencias de Charcas y de Lima. De ese innumerable conjunto de pasquines publicados en ciudades como Oruro, La Plata, Cochabamba, La Paz o Lima para protestar por las innovaciones fiscales y administrativas emergen décimas de esta injuriosa naturaleza:

Me cago en este gangoso,
sordo, cojo, mentecato,
y me cago en el mulato
de su escribano Donoso,
cágome en el orgulloso,
montaraz, perro atrevido,
me recago en su partido
compuesto de aduladores,

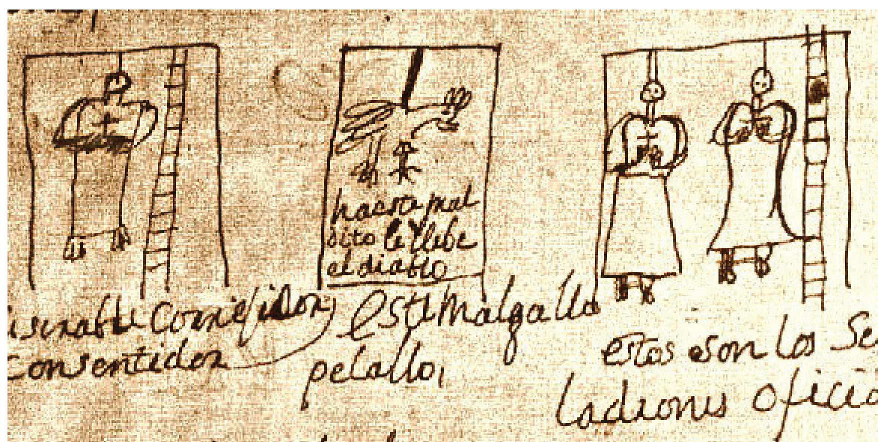
[25] Para un análisis de esta leyenda, véase Silva, 2012.

y me cago en los autores
de la elección que ha salido (Torrico, 1997: 106).

Éstas muy poco finas décimas aparecieron en un pasquín de Cochabamba en 1785; y, por lo que se entiende, formaron parte de un pleito entre partidos, cuyo contexto fueron las elecciones municipales y el desacuerdo con el nuevo cabildo. Estas desavenencias debieron de estar vinculadas a la erección de la nueva Intendencia de Cochabamba en junio de 1785 y a la imposición de nuevas autoridades metropolitanas y regionales.

En la ciudad de La Paz los grandes disturbios que hicieron parte de la rebelión de Túpac Amaru y de sus manifestaciones regionales dieron origen a una ríada de pasquines de los cuales existe uno bastante famoso porque de él quedó una imagen terriblemente injuriosa.[26] Este pasquín fue dirigido de manera enfática en contra del administrador de la aduana don Bernardo Gallo.

Figura 2



Fuente: Furlong, 1969: 59.

[26] Este caso fue originalmente presentado en Silva (2010: 395).

En tono amenazante se anunciaba que se iba a pelar a un gallo —jugando con su apellido— y a "hacer buenas presas con él", advirtiendo que era la tercera vez que se le avisaba, por lo que no podía probar después ignorancia. Eran tres viñetas en donde estaban colgados en la horca cuatro sujetos, un "miserable corregidor, por consentidor", un gallo, con un inciso que dice "a este maldito le lleve el diablo —debía de ser Gallo el más odiado—; este mal gallo pelallo" y dos "señores ladrones oficiales reales".[27] Los tres colgados humanos llevaban una túnica con una cruz, ¿un sambenito tal vez? Las acusaciones de ladrón contra Bernardo Gallo se debían a su intento de cobrar la alcabala a la nueva tasa de 6 por ciento. De hecho, ese pasquín no se limitó a palabras e imágenes, pues tanto Gallo como el corregidor Antonio de Arriaga murieron a manos de los rebeldes (García e Izard, 1992: 176). Según el cacique don Eugenio Sinanyuca, y usando argumentos del propio Túpac Amaru, Arriaga murió "por haber ocultado una cédula de su majestad por la que se quitaban los repartos, aduanas, alcabala y mita del Potosí" (1992: 176). Es probable que uno de los colgados en el pasquín fuera Fermín de Gil y Alipasaga, corregidor de La Paz, lugar en donde el 19 de enero y el 6 de marzo de 1780 se hicieron públicos estos pasquines.[28]

Los pasquines irán en aumento. Con la crisis de la monarquía española de 1808-1810 será cada vez más normal encontrarse con pasquines injuriosos. Otra vez en Cochabamba se publicaron injurias pasquinescas como ésta en contra de Francisco de Paula Sanz, intendente del Potosí, ejecutado después en público:

> Mira cojo fanfarrón, tu piensas de que nosotros ignoramos de que el Rey Fernando no está ya, en la seputura con toda la casa de Borbón. Bosotros sois los que queréis hacerte reyes, el pipón de Paulasan, un gran mentecato, tu cojo patituerto, patisambo, patuleco, patademonio. Prada cara de Judas, hipocritón, traidor y Lombera cara de chibato luxurioso, que como saben que el porteño biene barriendo a todos los españoles chapetones

[27] El caso lo traté en Silva, 2010.

[28] El primer pasquín fue presentado por el propio Bernardo Gallo junto con una petición. La Paz, 19 de enero de 1780 (AGI, MP-Pasquines, 15 y 15bis).

dándoles en la cabeza [...] (AGI, Diversos 1, 1810, r. 1, n. 1, en Guerra, 2002: 137).

Taxonomía política de la injuria a modo de conclusión

El recorrido panorámico hecho a lo largo de este artículo nos señala que la práctica del escarnio era ampliamente usada en el ámbito político, de la que, como decía Fernando Bouza, "no se libran ni los doctores más santos" (2001: 109). No queda ninguna duda de que el conflicto y sus extremas expresiones como el gran pleito entre Palafox y los jesuitas o el pleito de la ciudad de Cartagena contra el oidor Carcelén representan una oportunidad perfecta para que se desate el mecanismo de la injuria. La injuria en estos casos se asociaba de forma estrecha con sentimientos negativos como la rabia, la envidia, la competencia y la venganza, o a actitudes y comportamientos como la desobediencia, el reto, las excomuniones y las expulsiones de cargos, la negación de virtudes y el sojuzgamiento general. Pero nos quedaríamos en la superficie si no insistimos en que sentimiento y comportamiento no son las únicas vetas de la injuria política. El aspecto más loable, si es que lo había, era el reclamo y búsqueda de justicia, el respeto del bien común y la denuncia del mal gobierno.

Una caracterización de las injurias presentes en conflictos de tipo político puede ayudarnos a comprender el significado de su uso, más allá de las palabras específicas utilizadas. Si bien se observan algunas repeticiones, la elección del término insultante es muy variado, creativo —en ocasiones— y numeroso. Con este estudio podemos confirmar que la problemática central no se centra en la cantidad o en la diversidad, que era enorme. Lo más importante es constatar la capacidad de usar la injuria para deshonrar al contrincante o enemigo en un pleito. Algunos estudiosos de esta temática han mostrado que el lenguaje verbal injurioso puede tener una vida más corta que otro tipo de terminología ya que su vida estaba estrechamente vinculada al conflicto que le dio origen y al contexto específico en el que surgió (Bufano y Perednik, 2005). Entonces hay muchas palabras injuriosas que han caído en desuso. Tildar a otro de loco o ladrón era mucho más común que aplicarle

el mote de "barbo" o "zafio filósofo". El primer par de insultos han sobrevivido hasta hoy; el segundo, se vincula mucho con el siglo XVII. Entonces, la vida de la injuria depende también de la fuerza y significado de las palabras y de las razones de su modificación en el tiempo.

Para comprender el significado de la injuria podemos rescatar la comparación que de ella hace Félix Segura como un ritual de expulsión. Este autor observa en su estudio que cuando la imagen pública de un individuo se degrada es su ser social el que se envilece, y envilece a la vez la honorabilidad de su círculo de relación más próximo. Peter Burke había advertido previamente algo similar, que el insulto no describía tanto a la persona cuanto que la atacaba buscando destruirla socialmente (citado por Segura, 2005: 150). Para Palafox, esta relación era muy clara. Él habló de la mancha que dejaba la injuria y de cuánto afectaba a quienes lo apoyaban. Esto nos confirma que en el ámbito político la publicidad de la injuria era necesaria para lograr el efecto de excluir al otro/contrincante de la sociedad política, o cuando menos para señalar las faltas morales que lo demeritaban como servidor público. Este aspecto era tanto más importante en cuanto los cargos en el antiguo régimen se vinculaban de modo estrecho a la idea del servicio al rey. Una denuncia política injuriosa podía transformarse en una demanda de deslealtad al monarca y, en casos extremos, hacía evidente la presencia de un delito de lesa majestad.

Además de la conciencia que podemos tener sobre el rechazo social y político implícito en la injuria, una taxonomía de las palabras injuriosas puede ayudar a amplificar el significado político del uso de determinados términos.[29]

Los animales participaban de manera muy activa en el proceso ofensivo. De los tres siglos avistados emergen "crueles tigres", "barbos", "lobicos", "gallos viejos" "malos gallos", "fiero jabalí", "león", "serpiente", "sierpe", "toro", "carneros", "perros ladrones", "pájaro ruin", "víbora maldita", "perro atrevido", "chivato", "sabandijas" y "escorpiones". Algunos animales, como los tigres, leones y serpientes, nos hacen pensar en agresión y peligro. Otros, como los gallos, los carneros y los barbos,

[29] Tomamos en cuenta muchas de las categorías sugeridas por Bufano y Perednik, y añadimos algunas nuevas.

en desprecio o falta de carácter. El gallo, por ejemplo, se asocia a la traición —desde el presagio de Jesús a Judas: antes de que el gallo cante me habrás negado tres veces (Aguirre, 1991: 39)—. Su canto a deshoras es señal de un mal agüero. Desplumar a un gallo podía significar dejar a alguien sin dinero. Es lo que los rebeldes de La Paz buscaron mostrar: desplumar al ladrón. La ofensa con el nombre de un pez, "barbo", podía aludir a la apariencia del injuriado, barbas en el labio inferior, como el injuriado inquisidor. El sentido de este mote puede asimilarse al "chivato" hipocritón [Paula Sanz] de los rebeldes de Cochabamba. Tenemos entonces una serie abundante de metáforas animales que tendrían que ser analizadas una a una en su propio contexto, pero que de cierta forma transparentan la acusación que se busca con ellas: un escorpión es un animal ponzoñoso que hiere a una persona con saña, como pensaba Palafox de los jesuitas.

En la época y contexto estudiado no es frecuente encontrar insultos relacionados con la apariencia física —aunque en el siglo XVIII aparece un gangoso, sordo y cojo; y a comienzos del XIX, patituertos—; en cambio, sí, insultos que critican la falta de moral mediante palabras vinculadas con la falta de higiene física: "inmundo", "asqueroso", "hediondas"; o a problemas mentales como "idiota", "loco" o "mentecato", una especie de sinónimo.

A la vez, las características morales negativas estaban asociadas a los comportamientos delictivos y ocupaban un gran espacio en el panorama injurioso: "diabólico", "nefandos traidores", "nefandos engañadores", "miserable corregidor", "encarnación de la ambición", "codicioso", "felonioso", "ladino", "cobarde", "moralista laxo", "amancebado", "fanfarrón". En algunas de estas expresiones hay dobles injurias: la que señala la amoralidad (nefando, el pecado contra natura, o sea la sodomía, se conocía con este nombre y era un delito juzgado por la Inquisición y castigado con la muerte. El sodomita era excluido del reino de Dios) y la vinculada a la mentira. Acusar a un inquisidor de nefando era el peor insulto que podía hacérsele, además de acusarlo de traidor. Los comportamientos delictivos que más emergen son los de traición y latrocinio, muchas veces estrechamente unidos.

Ser traidor era en sí mismo un tipo de injuria y fue la más frecuente en la península ibérica del periodo medieval, insulto siempre dirigido

contra un hombre y jamás contra una mujer (Segura, 2005: 163-64). El equivalente femenino de traidor era *puta*. Tratar a alguien de traidor era un ataque a la honorabilidad de su palabra o comportamiento. Los nobles fueron en particular sensibles al insulto de traición, pues la veracidad de la palabra y del juramento eran la base de su condición: "Cuando un noble actuaba al servicio de un superior, la honorabilidad de sus acciones reposaba en el compromiso y el pacto mutuo, y por ello la acusación de *traidor* o *falso* hería de lleno su código de valores" (2005: 165). A la par con la acusación de falsedad, iba la de mentiroso (como "mentirosillo eterno" para Carcelén), otra injuria de enorme gravedad, sobre todo para los oficiales públicos y para los magistrados, cuya labor debía estar guiada por la veracidad y el juicio justo. Cuán injurioso habrá sido decirle a un inquisidor, "nefando engañador" y "nefando traidor". El ataque al honor redimensiona el tipo de insultos relacionados con la traición, la mentira y el robo, y nos hace pensar en la conciencia que en los injuriadores existía del peso de los mismos dirigidos contra personajes considerados como personas de honor en público. El insulto, según esto, no parece fortuito, por lo cual en la comunicación política del periodo hispánico en América se hace en verdad patente el *animus injuriandi*.

Las acciones de apropiación indebida fueron conocidas no sólo como *latrocinios*, *hurtos o robos*, sino simplemente como *maleficios.* El ladrón era desorejado y eso lo infamaba y estigmatizaba. La injuria de ladrón era también verdaderamente grave. El religioso anónimo de Cartagena apellidó equívoca y quizá de forma intencionada a Carcelén Fernández de Guevara, como Carcelén Ladrón de Guevara. En su origen, el apellido Ladrón no era infamatorio. Derivaba del latin *latro*, que significaba 'sirviente pagado', y fue usado con mucha dignidad por importantes familias españolas. Latrones eran ciertas compañías de soldados. Juan de Covarrubias se extendía más en su diccionario en el apellido que en el significado vinculado al robo, al que relacionaba sólo como "ladroncillo", equivalente a ladrones rateros. En documentos del siglo XVIII se injuria con frecuencia a los oficiales reales con el término de ladrones. Hasta ahora inédito nos resultaba el hecho de infamar como ladrón al propio rey, acto que implicaba además, un delito de lesa majestad.

Por medio del lenguaje obsceno, fuera sexual o escatológico, se expresaba con fuerza el extremo desprecio por el contrincante en un pleito. Asimismo, no sólo las palabras hacían aquí su aparición, sino por lo común los gestos: uso de "impúdico instrumento", "someticos", "carajo", "joder", "coño", "cagar" (en todas sus conjugaciones), "recagar", "cornudo". La degradación también incluía el desprecio por la mujer o los homosexuales, típico de aquellas sociedades que aún consideraban normal la inferioridad de los géneros no masculinos. A esto se refieren los sustantivos y adjetivos "pusilánime", "mujercita buscona", "hijo de puta", "mariquitas".

El propio uso específico del lenguaje servía también para injuriar. De allí que los diminutivos o los sufijos estaban muy presentes: "alguacilillo", "mentirosillo", "oidorcillos", "consejerillos", "lobico", "mariquita" que no disminuían con toda propiedad la agresividad del insulto, sino que lo hacían, sólo en apariencia, menos violento.

La jerarquización característica de las sociedades del antiguo régimen estaba estrictamente asociada a los procesos de exclusión. En los términos relacionados con la religión, el origen sociorracial, el género y el trabajo (en donde hay un predominio del desprecio por las actividades vinculadas al comercio) emergen con claridad injurias de este tipo: "alfaquíes de Mahoma", "sangleyes", "moros", "mujercita buscona", "patizambo", "patademonio", "mercaderes", "traficantes", "compradores", "carniceros", "zafio[30] filósofo".

Las palabras injuriosas lo eran también por el contexto en el que se las usaba. Así, una frase por completo inocua como "hecho al óleo" podía convertirse en injuriosa al parangonar al Carcelén con una persona de "obrar femenil", o en la crítica al arzobispo Mañozca, quien, al decir de Alonso de Peralta, "se ladea del todo".

Los personajes históricos con mala fama o que cuestionaron la religión católica servían también para injuriar: Nerón, Tubal-Caín, Judas, Mahoma.

Hemos dejado para el final los comentarios al caso de los libelos de Manila porque representan la máxima expresión de la conciencia que

[30] Covarrubias dice que "comúnmente llamamos çafio al villano descortés y mal mirado" (1611: 261).

ya existía, en el periodo tratado, de la importancia del uso o abuso de la lengua. Los autores de estos libelos —pequeños tratados impresos y manuscritos— que recorrieron las calles y conventos de Manila en 1734 se llamaron en burla a sí mismos —y como forma de crítica a la institución más criticada en ellos, el cabildo catedralicio—, don Pedro Cabildo y don Francisco Gatica. Esos libelos son una de las más eruditas burlas que fueron escritas en los reinos de las Indias.

En apariencia los libelos surgen como crítica a unos papeles en los que se discutía una intromisión jurisdiccional del obispo en las funciones del cabildo y la debilidad de los delegados inquisitoriales que no recogieron el pasquín, porque en última instancia eran quienes debían ser los encargados de recoger ese tipo de anónimos. El caso es que el tema sirvió para hablar de una gran cantidad de tópicos, entre ellos, si el papel o "papalote", como ellos le llamaron, era libelo, y su conexión con la injuria.

Lo primero que hicieron don Pedro y don Francisco fue examinar la ley. Demuestran que en las *Siete partidas* se decía que la infamia y la deshonra no se daban solamente por palabras, sino por escrituras,

> faciendo canticas o rimas, o de deytados malos de los que han sabor de infamar […] hechando aquellos escritos malos en las casas de los grandes señores o en las iglesias, o en las plazas comunales de las ciudades y de las villas porque cada uno lo pueda leer, e en esto tenemos que reciben gran deshonra aquellos contra quienes fecho e otro si hacen muy gran tuerto al rey los que han tan grande atrevimiento como este e tales escrituras como estas dicen en latín: libelus famosus (AGNM, Inquisición, v. 861, exp. 5, f.133v).[31]

Don Pedro y don Francisco escribían con tono burlón que su escrito no era injurioso, pero después de comentar la ley de las *Siete partidas* "caen en cuenta" de que su anónimo sí era un libelo porque se refería a algunos eclesiásticos como "ignorantes, redículos [arc: ridículos], ydiotas, a unos de caballos, a otros de indios y a otros de sangleyes o cosa

[31] Ellos citaban la partida 7, ley 5a, título 9.

equivalente" (f. 135), además de decir con "irrección"[32] "que la bula de la cena es el coco de los seculares" y que a los sumos pontífices se refería como si hablara de Lutero, de sus "textecillos civilejos" y "capitulillos canónicos" (f. 135). Esto, decían ellos mismos —sus propios autores—, "no es más que un total desprecio de los individuos en particular y del cabildo en común" (f. 135v).

Así pues, y otra vez burlándose, agregaban que si el papel contenía todo aquello no hubiera habido necesidad de las calificaciones de los teólogos "cuando aún los más ignorantes conocerán la malicia, desenvoltura y perversidad del autor y su papel" (f. 135v). En fin, ellos ven con mucha claridad el tema de la injuria por medio del pasquín: son escritos que no tienen doble sentido ni son oscuros, sino que "patentemente demuestran la intención de ofender y satirizar que también escandalizan a los que las leen y oyen" (f. 135v).

En el libelo impreso, y en una de las críticas al cabildo catedralicio (sede vacante), contra quien va dirigida toda la diatriba, hay un párrafo exquisitamente injurioso en cada una de sus palabras, con el cual cerramos este texto para dejar en el lector una sonrisa inteligente y una prueba de la fuerza de la comicidad injuriosa:

> luego según esto, los señores canónigos con la humildad que acostumbran han imitado a los señores *carneros*, que en faltando uno faltan todos, sin más razón que el haber visto faltar, y así se verifica que *Canonicorum ars imitatur naturam arietum vulgo borregorum*. [...] su inocencia explicada en el mismo hecho de defenderse tan a las claras, sin ponerse descoloridos, antes bien he encontrado yo a muchos capitulares en el Parián, riyéndose con los sangleyes[33] y preguntándoles que si querían ser padres de San Pedro. De que se arguye una *tuta*[34] conciencia (AGNM, Inquisición, v. 1517, exp. 1, fol. 5).

[32] El término no aparece en ningún diccionario de la lengua española pero puede aludir a burla o a irrespeto según da a entender la frase citada.

[33] Bajo el gobierno español, el término *sangley* se reservaba en las Filipinas a las personas de sangre pura originarias de la China. En 1603 hubo un levantamiento destructivo de sangleyes contra los españoles en Manila, en el que murieron cerca de 20 000. También hubo otro en 1686. La mayoría eran mercaderes y comerciantes del Parián, que se dedicaban, entre otras cosas, a la venta al por menor en panaderías y carnicerías (Ruiz y Valenzuela, 2008: 413).

[34] Voz latina. Es el adjetivo *segura* (tuta) o *seguro* (tuto) (Mir, 1907: 742).

REFERENCIAS

Fuentes primarias
Manuscritas

AGI. Quito. 12. R.2. N.15. 1r. Carta de Antonio de Morga al Real Consejo. 1635.

AGI. MP-Pasquines. 15 y 15bis. Pasquines de La Paz.

AGNM. Inquisición. 1517. Exp. 1. Ff. 1-18. "Diálogo mixtifori, y semiespiritual coloquio, entre el autor semisopito Bachiller D.Athanasio López Gatica, y el canudo de D. Pedro Cabildo […]". 1734.

AGNM. Inquisición. 861. Exp. 5. Ff. 125-142. "Encuentro verdadero del bachiller D.Francisco Gatica con Pedro Cabildo, reflexiones que hicieron sobre un papel impreso […]".

AGNM. Inquisición. Vol. 671. Exp. 37. Ff. 258-263. Copia de respuesta de carta que da un religioso de Cartagena a otro religioso de la ciudad de Santafé. 1687.

AGNM. Inquisición. V. 506. Exp. 1. Ff. 1-83. Proceso inquisitorial de Guillermo Lombardo de Guzmán.

AGNM. Inquisición. V. 1497. Exp. 2. Ff. 263-374. Cristiano desagravio de William Lamport ante los Inquisidores. Cuaderno tercero de la causa de don Guillén Lombardo.

AGNM. Inquisición. V. 1187. Exp. 2. Ff. 59-62. Pasquín escrito en lengua maya y traducido al castellano. 1774.

AGNC. Archivo Anexo. Reales Cédulas. Legajo 8. Ff. 158-167. Pragmática sanción apostillada. 1723.

AHN. Inquisición. Legajo 1729. Exp. 6. Ff. 19r-22v. Papel de Antonio de Peralta Castañeda en Proceso de fe.

AHN. Inquisición. Exp. 1728. Exp. 6. Proceso criminal contra Juan de la Cámara y Alonso González de Villalba.

AHN. Consejos. 35168. Exp. 2. Solicitud de los herradores de Sevilla. 1725.

BN. MS 277. Palafox y Mendoza, Juan. *Cartas al padre Horacio Carocci, prepósito de la Compañía de Jesús, sobre lo que pasó en Nueva España*. En Gregorio Bartolomé Martínez. 1991. *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*. México: Fondo de Cultura Económica. 1991, pp. 13-14.

LC. Rare Book and Special Collections Division. Jay I. Kislak Collection MS 1024 (sin foliación). Carta del ilustrísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza español y en América obispo de la Puebla de los Ángeles y decano del Consejo de Indias al Sumo Pontífice Inocencio X.

Pragmática sanción. Subasta. Disponible en http://en.todocoleccion.net/1723-pragmatic-sanction-that-his-majesty-sends-note-about-drinks-and-other-things-felipe-v-paypal~x24995584 (consultada el 15 de enero de 2013).

Impresas

Alfonso X el Sabio, 1992, *Las siete partidas. Antología*. Madrid: Castalia.

Catholic Encyclopedia, Disponible en http://www.newadvent.org/cathen/04017a.htm. (consultada el 1 de septiembre de 2012).

Covarrubias Orozco, Sebastián de, 1611, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid: Luis Sánchez, impresor real.

Covarrubias Orozco, Sebastián de, 2006, *Tesoro de la lengua castellana o española. Ed. integral e ilustrada de Ignacio Arellano y Rafael Zafra*, Madrid: Iberoamericana-Vervuert-Real Academia Española.

Bustamante, Carlos María de, 1831, *El venerable señor don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de la Puebla de los Ángeles, justificado en el tribunal de la razón, por haber remitido a España y separado del vireinato [sic] de México al Escmo. S.D. Diego López Pacheco duque de Escalona*, México: Imprenta del cuidadano [sic.] Alejandro Valdés.

Mercado, Tomás de. S.d. *Suma de Tratos y Contratos*. Libro VI. De restitución. Capítulo X. Biblioteca Virtual Miguel de Cervan-

tes. Disponible en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/suma-de-tratos-y-contratos--0/html/feec322c-82b1-11df-acc7-002185ce6064_6.html#I_87_ (consultada el día 1 de octubre de 2012).

Palafox y Mendoza, Juan de, 1845, *Carta del venerable Palafox y Mendoza obispo de la Puebla de los Ángeles, al sumo pontífice Inocencio X contra los jesuitas. Traducida del texto latino e ilustrada con notas conforme la publicó en Madrid don Salvador González en 1766*, Barcelona: Imprenta de Grau.

Palafox y Mendoza, Juan de, 1768, *Cartas del venerable siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza […] al reverendísimo padre Andrés de Rada provincial que fue de la Compañía […]*, Madrid: Imprenta de don Manuel Martín.

Palafox y Mendoza, Juan de, 1767, *Obras del ilustrísimo y excelentísimo, y venerable siervo de Dios. Tomo XI. Cartas al sumo pontífice Inocencio X*, Madrid: Imprenta de don Gabriel Ramírez.

Riva Palacio, Vicente, 1946, *Memorias de un impostor, Don Guillén de Lampart, rey de México*, México: Porrúa.

Sagrada Biblia, *Catholic.net*. Disponible en http://biblia.catholic.net/home.php?option=versiculo&id=903 (consultada el 10 de septiembre de 2012).

Secundarias

Aguirre Sorondo, Antxon, 1991, "Algunas creencias sobre gallos y gallinas", *Cuadernos de Sección. Antropología-Etnografía*, núm. 8, pp. 33-44.

Bartolomé Martínez, Gregorio, 1991, *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*, México: Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, Pierre, 2008, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos,* Madrid: Akal.

Bouza Álvarez, Fernando, 2001, *Corre manuscrito. Una historia cultural del siglo de Oro,* Madrid: Marcial Pons.

Bufano, Sergio y Jorge S. Perednik, 2005, *Diccionario de la injuria.* Buenos Aires: Losada.

Burke, Peter, 1987, "Insult and Blasphemy in Early Modern Italy". En *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on perception and Communication*. De: Peter Burke. Nueva York: Cambridge University Press, pp. 95-109.

Burke, Peter y Roy Porter (eds.), 1987, *The Social History of Language*. Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press.

Casado Arboniés, Manuel, Antonio Castillo Gómez, Paulina Numhauser y Emilio Sola (eds.), 2006, *Escrituras silenciadas en la época de Cervantes,* Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones.

Castillo Gómez, Antonio, James S. Amelang (dirs.) y Carmen Serrano (ed.), 2010, *Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna*, Gijón: trea.

Cantalapiedra, Fernando, 1995, *Semiótica teatral del Siglo de Oro*, Kassel: Edition Reichenberger.

Darnton, Robert, 2003, *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, Madrid: Turner / Fondo de Cultura Económica para América Latina.

Frye, Northrop, 1982, *The Great Code. The Bible and Literature*, Londres: Routledge and Kegan.

Furlong, Guillermo, 1969, *Historia social y cultural del Río de la Plata (1536-1810)*, Buenos Aires: tea.

García, Genaro, 1906, *Don Juan de Palafox y Mendoza, su virreinato en la Nueva España, sus contiendas con los P.P. jesuitas* […], México: Vda. de C. Bouret.

García Jordán, Pilar y Miquel Izard, 1992, *Conquista y resistencia en la historia de América*, Barcelona: Universitat de Barcelona.

Garrioch, David, 1987, "Verbal Insults in Eighteenth-Century Paris", en *The Social History of Language*. De: Peter Burke y Roy Porter (eds.). Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press, pp. 104-119.

Gruder R., Vivian, 1997, "Whiter Revisionism? Political Pespectives on the Ancien Regime", *French Historical Studies*, vol. 20, núm. 2, Primavera, pp. 245-285.

Guerra, François-Xavier, 2002, "El escrito de la revolución y la revolución del escrito. Información, propaganda y opinión pública en el mundo hispánico (1808-1814)", en *Las guerras de independencia*

en la América española. De: Marta Terán y José Antonio Serrano Ortega (eds.), Zamora: El Colegio de Michoacán / Morelia, Mich.: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 125-148.

Guerra, François-Xavier, 1998, "De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía", en *Los espacios públicos en Iberamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX.* De: François-Xavier Guerra, Annick Lempérière *et al.*, México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica, pp. 109-139.

Madero, Marta, 1992, *Manos violentas, palabras vedadas: la injuria en Castilla y León, siglos XIII-XV*, Prólogo de Jacques Le Goff, Madrid: Taurus Humanidades.

Merrick, Jeffrey, 1994, "The Cardinal and the Queen: Sexual and Political Disorders in the Mazarinades", *French Historical Studies*, vol. 18, núm. 3, Primavera, pp. 667-699.

Mir y Noguera, Juan, 1907, *Rebusco de voces castizas*, Madrid: Saenz de Jubera hermanos.

Nin, Joaquín María, 1852, *Retrato al daguerrotipo de los jesuítas sacado de sus escritos, máximas y doctrinas […]*, Barcelona: Imprenta de Olivares.

Ruiz Rodríguez, Ignacio e Ignacio Valenzuela, 2008, *Orígenes, ascenso y caída de un duende de la corte del Rey Hechizado*, Madrid: Universidad Rey Juan Carlos.

Ruz, Mario Humberto, 2006, "Conjuros indígenas, blasfemias mestizas: fragmentos discursivos de la Guatemala colonial", *Revista de Literaturas Populares*, vol. 6, núm. 2, pp. 281-325.

Segura Urra, Félix, 2005, "*Verbs vituperosa*: El papel de la injuria en la sociedad bajomedieval", en *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España siglos XIV-XVIII.* De: Rocío García Bourrelier y Jesús María Usunáriz (eds.), Madrid: Iberoamericana, pp. 149-195.

Serra Ruiz, Rafael, 1969, *Honor, honra e injuria en el derecho medieval español,* Murcia: Sucesores de Nogués.

Silva Prada, Natalia, 2014, *'Los reinos de las Indias' y el lenguaje de denuncia política en el mundo Atlántico (s. XVI-XVII). Dos años de aventuras históricas en un blog*, Charleston, SC: CreateSpace.

Silva Prada, Natalia, 2012, "Los sueños de expulsión o extinción de los españoles en conspiraciones, rebeliones, profecías y pasquines de la América Hispánica, siglos xvi al xviii". *Chronica Nova*, núm. 38, pp. 19-57.

Silva Prada, Natalia, 2010, "Pasquines contra visitadores reales: opinión pública en las ciudades hispanoamericanas de los siglos xvi, xvii y xviii", en *Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna*. De: Antonio Castillo Gómez, James S. Amelang (dirs.), Carmen Serrano (ed.), Gijón: trea, pp. 373-398.

Silva Prada, Natalia, 2009, "Cultura política tradicional y opinión crítica: los rumores y pasquines iberoamericanos de los siglos xvi al xviii", en *Tradición y modernidad en la historia de la cultura política. España e Hispanoamérica, siglos xvi-xx*. De: Riccardo Forte y Natalia Silva Prada (coords.), México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Casa editora Juan Pablos, pp. 89-143.

Silva Prada, Natalia, 2007a, "Placer y dolor en la escritura de reclamo político: cartas, pasquines y otras especies novohispanas del siglo xvii", en "*Injerto peregrino de grandezas admirables*". *Estudios de literatura y cultura española e hispanoamericana (siglos xvi al xviii)*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 683-716.

Silva Prada, Natalia, 2007b, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos.

Silva Prada, Natalia, 2002, "La ironía en la historia: un documento del siglo xvii cartagenero expuesto al análisis textual", *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, núm. 7, pp. 321-354.

Tabernero, Cristina, 2013, "El insulto como instrumento literario y social", en *Los poderes de la palabra: el improperio en la cultura hispánica del Siglo de Oro*. De: Carmela Pérez Salazar, Cristina Tabernero y Jesús M. Usunariz (eds.), Nueva York: Peter Lang, pp. 1-5.

Torrico Panozo, Vitaliano, 1997, *El pasquín en la independencia del alto Perú*, México: Plaza y Valdés.

Van Young, Eric, 2001, *The Other Rebelion. Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*, Stanford, Stanford University Press.

WEBSTER, Jeremy, 2006, "The 'Lustful Buggering Jew': Anti-semitism, Gender and Sodomy in Restoration Political Satire", *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 6, núm. 1, pp. 106-124.
WEBSTER, Jeremy, 2005, *Performing Libertinism in Charles II's Court:Politics, Drama, Sexuality*, Nueva York: Palgrave Macmillan.

SÁTIRA SOCIAL Y BURLA EN *EL CARNERO* DE RODRÍGUEZ FREILE[1]

Carmen de Mora
Universidad de Sevilla

El Carnero, del santafereño Juan Rodríguez Freile, es —como se sabe— uno de los textos cronísticos más curiosos e interesantes del siglo xvii, en el que se mezclan datos de interés histórico con sucesos de la vida privada de personajes y familias que se encontraban en la cima de la pirámide social. Es la crónica o el testimonio de una época que se extiende desde la conquista de las tierras que pasaron a formar parte del Nuevo Reino, en 1538, hasta 1638 en que se sitúa el presente del escritor; es también un texto con elementos creativos e imaginativos, algunos de ellos recogidos de la tradición literaria peninsular y del teatro del Siglo de Oro; contiene, además, algunas referencias autobiográficas. Se puede decir, sin temor a exagerar, que constituye una sátira de la vida colonial santafereña, si bien, de acuerdo con la mentalidad contrarreformista, adopta un enfoque didáctico y moralizante. Tal conjunción de componentes hace que resulte una crónica algo atípica, un texto de carácter misceláneo difícil de encasillar.

Si se compara con los modelos historiográficos que evoca (las crónicas de Indias del siglo xvi), *El Carnero* resulta muy distinto. Puesto que, según confiesa el autor, en la conquista de Nueva Granada "no se hallaron hechos que celebrar", los más significativos quedan condensados en ocho capítulos y, aunque también en los restantes se aportan datos de carácter histórico, como es natural, el cuerpo de la obra corresponde más bien a los casos nada ejemplares —la mayoría de ellos se encontraba en archivos judiciales— en que se vieron envueltos distintos personajes: presidentes, gobernadores, oidores, arzobispos, etc., casos que satisfacían la curiosidad de los posibles lectores y a la vez servían para

[1] Algunas ideas y, sobre todo, los ejemplos están tomados de mi libro *Escritura e identidad criolla*..., 2010. Sin embargo, el planteamiento del artículo es original.

satirizar la organización colonial y denunciar la corrupción. Es ésta la vertiente en verdad satírica de la obra en el sentido en que la caracteriza López Pinciano:

> La especie de sátyra no tiene etymología cierta, pero ella es vna acción contraria totalmente a la heroyca, porque ésta es historia de varones passados virtuosos, fuertes y magnánimos, y aquélla es historia de vicios presentes, de hombres viles e infames; y assí como por aquélla son los hombres traydos a la virtud por el premio del honor, son por ésta auyentados del vicio con el castigo de la nota y afrenta. Será, pues, la sátyra vn razonamiento maléfico y mordaz hecho para reprehender los vicios de los hombres. […]
>
> […] y no siento cosa que de importancia sea sino que esta parte toca y trata particularmente aquella parte de la Philosophía Moral que se dize Ética (1973: 234-235).

De ese modo, los casos mencionados en el título del libro como simple adición[2] se convierten en el elemento predominante, mientras que la narración histórica de la conquista y descubrimiento se transforma en la antesala de lo que se va a narrar después. Esta transformación se basa en el hecho de que el descubrimiento y la conquista, que acaparaban el cuerpo central de las numerosas crónicas de Indias anteriores al siglo XVII, aquí se limitan al telón de fondo de una sociedad cuyas luchas internas (microhistoria) han sustituido a los tradicionales enfrentamientos entre españoles y aborígenes; ahora son las autoridades y representantes oficiales quienes se enfrentan. Los procesos judiciales resultantes de crímenes y adulterios se convierten en un *leitmotiv* de la mayor parte de los casos en que se ven envueltas la clase alta y las autoridades coloniales.

No se piense, sin embargo, que Rodríguez Freile constituía un caso aislado, pues en la historiografía del Nuevo Reino existía ya una acti-

[2] Me refiero al verdadero y extensísimo título que aparece en la primera edición, la de Felipe Pérez (Bogotá: Imprenta de Pizano y Pérez, 1859), donde se desglosa el contenido, cuyo comienzo es: *Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada* y termina así: “Con algunos casos sucedidos en este reino, que van en la historia para ejemplo, y no para imitarlos por el daño de la conciencia”.

tud ideológica calificada por Tovar Zambrano de "criollismo histórico" que dirigía la atención tanto hacia hechos memorables como reprobables, y cuyo interés primordial era mejorar el gobierno de las Indias y hacer posible que se conociera el pasado con la máxima veracidad. Dentro de ella, habría que incluir la *Recopilación historial*, de fray Pedro Aguado, obra ya censurada antes de ver la luz, y las *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en la Indias Occidentales*, de fray Pedro Simón, autor que también se ocupó de los representantes de las dos grandes instituciones que controlaban la vida de la sociedad colonial —los gobernantes civiles y religiosos— y de las anécdotas curiosas que circulaban sobre ellos. La perspectiva adoptada por Rodríguez Freile es la de una crítica, a veces evidente, a veces oblicua, de la actuación de las autoridades religiosas y civiles, los funcionarios del gobierno, jueces, legisladores, etcétera.

Además del marco histórico y de los casos, parte del texto es de carácter moralizante, como ya he dicho. La incorporación de digresiones moralizantes y aserciones universales en *El Carnero* se relaciona de modo directo con la crítica de las costumbres de las autoridades españolas en el Nuevo Reino y de algunos representantes de la clase alta. Tal organización de la materia discursiva en que los casos —donde se producen casi siempre situaciones escandalosas— van acompañados de un cuerpo de máximas y doctrinas de carácter didáctico[3] podría relacionarse con la sátira de costumbres que se practicaba entre los humanistas. La actitud de Rodríguez Freile no queda muy lejos de la que manifiesta fray Antonio de Guevara en el prólogo a *Menosprecio de corte*:

> porque no contento de reprehender a los cortesanos quando predico, me prescio de ser también satírico y áspero en los libros que compongo [...]. Si vuestra alteza quiere leer en esta mi obra, hallará en ella algunas cosas, ninguna de las quales le ossaría nadie decir en secreto y menos en público; porque el trabajo que se passa con los príncipes es que en sus casas y repúblicas tienen todos licencia de lisonjearlos y muy poquitos de avisarlos.

[3] Sobre la relación estrecha de las digresiones con los casos y con la idea de historia que practica Rodríguez Freile, véase Mora, 2010.

> […] si en vuestra corte uviere quien sea vicioso y quien sea satírico, antes favoreced al predicador que reprehende el vicio que al caballero que es vicioso (Guevara, 1975: 8-9, 15 y 19).[4]

En efecto, la reprehensión de los vicios asociada a la sátira era una actitud muy común, en el siglo XVI, en distintas modalidades genéricas, incluidos los sermones:

> En la epístola satírica, del tipo a la mayoría de las de Guevara, en el sermón y el tratado moral o de educación pueden encontrarse planteamientos muy próximos a los de los coloquios de Torquemada, puesto que todos los temas que trata eran lugar común en la literatura del quinientos (Rodríguez Cacho, 1989: 11).

Mi propósito en este estudio es demostrar que, contra la tendencia crítica habitual a desdeñar la vertiente de carácter digresivo y moralizante en *El Carnero*,[5] ésta reviste más importancia de la que habitualmente se le ha concedido, en particular porque es la que nos permite ubicar con más precisión el lugar de la enunciación, ese espacio paratópico en el que entran en juego escritura y sociedad.

[4] Tomo la cita de Rodríguez Cacho, 1989: 9-10.

[5] Tales digresiones moralizantes y prédicas que aparecen intercaladas en los casos o enmarcándolos ha sido uno de los aspectos compositivos más infravalorados en la obra de Rodríguez Freile por un sector de la crítica. Inclusive algún editor ha preferido prescindir de ellas y limitarse a la parte anecdótica de los casos. También Achury Valenzuela notó omisiones significativas en el manuscrito Castillo-Vergara de los sermones moralizantes (1979: 30). Sin embargo, es necesario integrarlas en el conjunto de la obra si no queremos desvirtuar el texto. Uno de los mejores estudiosos de estas digresiones, Alessandro Martinengo, no duda en reconocerlo cuando afirma que la reseña de las ideas políticas, morales, religiosas del autor "no deben disociarse (como han sido frecuentemente disociadas por la crítica precedente) del examen de los resultados que tales elementos de cultura han producido en lo vivo de la obra de arte, o sea en su estilo y en su estructura" (1962: 275). La función que Martinengo les atribuye es sobre todo la de ostentar una cultura y darles a los acontecimientos de Nueva Granada una perspectiva que los incluya en la historia universal. Y las denomina *excursus,* "subrayando que el autor no les atribuye carácter digresivo, sino de encuadramiento y de sostén teórico-estructural de la obra toda" (1962: 278).

La voz del cronista-predicador

Uno de los enigmas que presenta *El Carnero* es la posición del autor en la sociedad santafereña, algo difícil de determinar cuando se tienen tan escasos datos sobre su biografía, prácticamente los que él mismo incluyó en su obra. Hacia 1580 era estudiante de Gramática en la escuela de Segovia (Santafé). En la edición de 1890, sólo en ella, se dice: "Este prelado (don fray Luis Zapata de Cárdenas), siendo yo estudiantillo, me ordenó de corona y de grados, y pluguiera Dios los hubiera seguido, pero sabe Dios disponer lo mejor, que más vale ser razonable soldado que caer en fama de mal sacerdote y serlo". Del hecho de ser estudiantillo y haber recibido "orden de corona y grados"[6] de manos del arzobispo se deduce que ambos hechos tuvieron lugar en el seminario de San Luis, fundado en 1582 por el mismo arzobispo, perteneciente a la orden de los franciscanos (Achury, 1979: xviii).[7] Es decir, a pesar de estar casado y de pertenecer a la sociedad civil, Rodríguez Freile, por su formación, estaba familiarizado con el mundo eclesiástico y hasta había estado a punto de ser sacerdote. Es justo este vínculo el que determina en gran medida ciertas peculiaridades de la enunciación en el texto.

Maingueneau define la posición paratópica del escritor en los siguientes términos:

> Aquel que enuncia en el interior de un discurso constituyente no puede colocarse ni en el exterior ni en el interior de la sociedad: está abocado a alimentar su obra del carácter radicalmente problemático de su propia pertenencia a esta sociedad. Su enunciación se constituye a través de la imposibilidad misma de asignarse un verdadero "lugar". Localidad paradójica, paratopía, que no es la ausencia de todo lugar, sino una difícil

[6] Es conocido que en el *ordo clericalis* el clero de corona y grado se refiere a los simples clérigos que habían recibido la tonsura y las órdenes menores.

[7] Este mismo autor señala que en 1584 Rodríguez Freile ya había abandonado el claustro para alistarse, quizá en 1583, en la expedición enviada por su amigo y protector, el oidor Alonso Pérez de Salazar, a combatir a los pijaos en la provincia de Timaná, y calcula que debió de recibir la tonsura en 1582, al terminar el primer año de seminario (Achury, 1979: xviii).

> negociación entre el lugar y el no-lugar, una localización parasitaria, que vive de la imposibilidad misma de estabilizarse (2004: 52-53).[8]

La naturaleza paratópica de la enunciación en *El Carnero* viene dada por varias circunstancias: como sujeto colonial, por su formación, el relator es alguien que está situado entre la sociedad civil y la eclesiástica; es criollo y, por tanto, tiene vínculos de sangre con España, aunque se siente americano;[9] no pertenece a la clase alta de la sociedad, pero tampoco a la baja; todo su discurso gira alrededor de la ciudad (Santa Fe), donde se encontraba el aparato administrativo —"la corte", en términos metafóricos—, mas él se identifica como "un pobre agricultor".[10] Su lugar en la sociedad santafereña es marginal, pertenece a ella y, al mismo tiempo, manifiesta su malestar por lo mal que le ha ido con los jueces y porque —como todos los criollos— no puede ocultar su encono contra los peninsulares advenedizos. El espectro social de *El Carnero* discurre sobre todo entre dos extremos: en uno, los funcionarios españoles y el clero; en otro, las clases inferiores (negros e indios). La posición de observador o cronista que ocupa Rodríguez Freile en su texto se sitúa en un lugar intermedio —el del criollo— que no se identifica con ninguno de los polos citados.

No está de más comparar la posición paratópica del emisor en *El Carnero* con la que presenta el sujeto en la plática de "El villano del

[8] La traducción es propia.

[9] Su padre fue soldado de Pedro de Ursúa y compadre del adelantado Gonzalo Jiménez de Quesada. Sus padres llegaron al Nuevo Reino en 1533 con el obispo fray Juan de los Barrios. Da la impresión de que el cronista culpaba en cierto modo a Jiménez de Quesada del empobrecimiento de su familia: "Tenía descuidos el adelantado, que le conocí muy bien, porque fue padrino de una hermana mía de pila, y compadre de mis padres; y más valiera que no por lo que nos costó en el segundo viaje que hizo a Castilla, cuando volvió perdido de buscar El Dorado, que a este viaje fue mi padre con él, con muy buen dinero que acá no volvió más, aunque volvieron entrambos" (cap. VII).

[10] Aunque al final de su vida Rodríguez Freile estaba arruinado por completo, a principios del siglo XVII parece que adquirió una estancia situada en el valle de Guasca, que era un repartimiento de la corona, "con 420 indios más 1 100 indias y chusma" (Achury, 1979: XXVIII). En 1617 compró una finca para cría de ganado (Muenquentiva). Y entre 1621 y 1630 se vio sometido a un juicio por deudas, a causa de la explotación de un negocio agrícola-ganadero que compartía con el capitán Gutiérrez de Montemayor, que lo llevó a la ruina. Víctima quizá de jueces venales, Rodríguez Freile apenas deja testimonio de ello en su obra, tan sólo una crítica contra los malos jueces en los capítulos XVII y XVIII.

Danubio", de fray Antonio de Guevara,[11] incluida en el *Libro áureo del emperador Marco Aurelio* que, refundido con *Relox de príncipes*, se publicaría en Valladolid en 1529. Allí se presenta la figura del buen salvaje —víctima de la colonización— cuya parábola pone Guevara en boca de Marco Aurelio cuando éste se encuentra rodeado de sabios y físicos convocados para curarle unas tercianas. El tema surge precisamente al comentarse la decadencia de las costumbres ciudadanas. Se queja en su plática el villano de los abusos cometidos por Roma contra el buen salvaje (germanos) por la acción colonizadora, esto es, denuncia la destrucción de un mundo utópico por obra del conquistador europeo (Guevara, 1975: 123-131). ¿No es acaso similar la situación narrativa en que Juan Rodríguez Freile, "un pobre agricultor" identificado con una región conquistada por la monarquía española, que condena los excesos de los representantes del monarca y de una sociedad en decadencia, dirige su libro a Felipe IV? Además, también se da en *El Carnero* la vertiente utópica de una edad dorada que contrasta con el presente y que subyace en la plática del villano. Otra idea de Guevara relacionada con este mismo aspecto y retomada por Rodríguez Freile es la recogida en el título *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (Valladolid, 1539). Así en el capítulo XXI recurre al tópico del "beatus ille" y exclama con añoranza: "Dichoso aquel que lejos de negocios, con un mediano estado, se recoge quieto y sosegado, cuyo sustento tiene seguro en los frutos de la tierra y su cultura, porque ella como madre piadosa le produce y no espera suspenso alcanzar su remedio de manos de los hombres y avarientos" (1968: 348). Este párrafo precede a una extensa reflexión sobre la diferencia entre los labradores y pretendientes (gobernadores, presidentes y oidores), donde destaca la resignación de los primeros frente a la codicia de los segundos.[12] Aquí, por tanto, el relator asume una identidad —la del agricultor— revestida de unos valores morales ausentes en quienes detentan el poder.

[11] Han estudiado la influencia de fray Antonio de Guevara en *El Carnero,* Martinengo (1962: 274-299), Achury (1979: 32), Esteban Pavlevitch (1971: 55-65). Sin embargo, no relacionan la actitud del sujeto de la enunciación en ambos textos.

[12] Sobre la importancia de la vida retirada para el hombre del siglo XVII y sobre la dignificación del labriego véase Castro, 1972.

El ataque de Rodríguez Freile a individuos y grupos sociales en general se ve atemperado por un tono burlón e inofensivo; pero, en ocasiones, clama contra los vicios y errores con desprecio e indignación; en este sentido la insistencia con que recurre a la metáfora del fuego cuando habla de los "pecados" amorosos y políticos no deja de recordar el infierno con que se amenazaba a los pecadores en los sermones: "Éste fue el principio del fuego en que entrambos se abrasaron", dice en el cap. XI, cuando Juan de los Ríos, llevando consigo a su mujer, abandonó la casa del doctor Andrés Cortés de Mesa. En otro ejemplo, la adopta para condenar al oidor Luis Enríquez y advertir al encomendero Alonso Gutiérrez Pimentel: "¡Válgame Dios! Parte y juez... no lo entiendo. ¡Guarte Alonso Gutiérrez Pimentel, que va sobre ti un rayo de fuego!" (1968: 283).

En lo fundamental, su actitud corresponde a la caracterización propuesta por López Pinciano para el modo satírico en la *Philosophía Antigua Poética* (1596): "Historia de los vicios presentes, de hombres viles y infames". Pero en *El Carnero* no se da en exclusiva el afán por corregir los vicios de la sociedad de su tiempo, y, en no pocas ocasiones, se pone de relieve el lado grotesco y burlón de la realidad, de acuerdo con la tradición de la 'sátira juvenalesca'. Antonio Pérez Lasheras ha señalado al respecto que "conforme va avanzando el siglo XVII la tendencia negativa hacia la sátira se extiende a todas sus manifestaciones, asimilándose esta modalidad literaria a un nuevo género". Se refiere a lo *burlesco*, que asimilará en gran parte lo satírico como resultado "de una nueva forma de literatura, consistente en la mezcla de estilos y de géneros, en la que burlas y veras se juntan y se relaja casi por completo la finalidad moralizante de la verdadera sátira" (1994: 91). Sin embargo, Anthony Close considera que la modalidad burlesca era un disfraz que adoptaban textos con mensajes subversivos y se basa para ello en varios ejemplos (Close, 2003: 75-87). ¿Cuál es la posición de Rodríguez Freile; se puede considerar en verdad su voz la de un escritor satírico? En mi opinión, la propensión a la sátira que presenta la obra de Rodríguez Freile tiene que ver, en las digresiones moralizantes y en la crítica social, con la voz del predicador —eso sí, matizada de espíritu criollo—, algo bastante natural si se piensa que inclusive los preceptistas áureos tendían a equiparar el propósito flagelador de la sátira con los sermones (2003: 76). Más

aún si se tiene en cuenta que en aquellas sociedades en formación, una vez superada la etapa evangelizadora, la función del predicador debía exceder los límites de lo exclusivamente religioso para inmiscuirse en la reforma de las costumbres ciudadanas, incluida las de la clase política (Pérez, 2011: 18).

Una de las tareas del predicador en el Siglo de Oro era dirigirse a los fieles para reprobar sus vicios e indicarles el camino de la virtud. La reprehensión debía estar sometida —como señala Hilary Dansey Smith— a un mínimo decoro: "the preacher is enjoined to a certain minimum decorum in his 'reprehensiones', and it is implied that the special prudence and moderation required of a preacher excludes certain techniques of satire which would be perfectly acceptable in any other context" (1978: 116).

En Rodríguez Freile ese mínimo decoro consiste en que sus ataques no son excesivamente mordaces ni despiadados, y adopta a veces un tono burlón que —como he dicho— contrarresta la seriedad de la sátira. El insulto y la injuria, en las pocas ocasiones en que aparecen, suelen hacerlo en boca de otros individuos. Así, Juan Roldán llamaba "Catón el del azote" al visitador Monzón (1968: 201); y un soldado de Perú llamado Melchor Vázquez Campuzano, que había sido mandado prender por el visitador, increpó al alguacil mayor cuando fue a buscarlo: "Subid, barril de anchovas, que ¡voto a Dios! Que yo os meta dos balas en el cuerpo con que rodéis por las escaleras que ponéis" (1968: 243).[13] Es cierto que para la predicación se aconsejaba que las reprensiones se hicieran en términos generales, evitando aludir a alguna persona en particular (Estella, 1951: 126). No obstante, esto último era válido en ciertos casos: "crímenes que no son de los más graves ni producen escándalo entre los fieles; pues, en caso contrario, es lícito nombrar claramente a sus autores, como sabemos que lo hizo Jesucristo con los Escribas y

[13] Esta ofensa se sitúa en la línea de las analizadas por Blanca Oteiza en el teatro de Tirso de Molina, "cuya función dramática se sitúa en la distensión y comicidad y es manifestación no sólo de la ofensa y risa del 'otro', sino también de la expresión de ingenio y chistosidad" (2013: 178). Sin alcanzar la maestría de Tirso ni de otros dramaturgos españoles del Siglo de Oro, es evidente que Rodríguez Freile estaba familiarizado con algunos de sus recursos y estrategias, y los utilizaba para recrear ciertas escenas de los casos.

Fariseos, y San Pablo con Fileto, Hermógenes, Hymeneo y Alejandro" (1951: 126-7).

De este modo, se podría decir que, al denunciar la actuación de los miembros de la administración colonial, Rodríguez Freile seguía las mismas reglas prescritas para los sermones.[14] Señala H. Dansey Smith que en numerosos sermones del Siglo de Oro se practicaba la "sátira contra estados" que recuerda tanto las técnicas de los satíricos clásicos desde Juvenal a Quevedo como las preocupaciones del predicador (1978: 119). Dicha sátira iba dirigida contra los mercaderes, soldados, escribanos, almotacenes, denunciadores, médicos, oficiales de la ley, alguaciles, oidores y letrados (1978: 120), muchos de los personajes sociales que también aparecen en *El Carnero*. Además, el hecho de que los casos puedan compararse con los *exempla*, aunque aquí —como sucedía con frecuencia en los sermones— se trate casi siempre de casos antiejemplares, también aproxima estos elementos narrativos de *El Carnero* a la predicación, sobre todo porque van acompañados de comentarios moralizantes. La frecuencia con que se predicaban sermones explica la persistencia y aceptación de ciertas técnicas intemporales de sátira que son prerrogativas del predicador y pueden ser incorporadas por el escritor secular (1978: 137). En no pocos de los *exempla* utilizados en los sermones se narraban casos de adulterio, como en el libro que nos ocupa, y, en ocasiones, es posible comprobar la adaptación de un motivo tradicional a una situación contemporánea: "The *exemplum* is an appeal to a contemporary response and an attempt to reparase a tradicional symbol in a 'modern' idiom: *accomodation*, in other words" (1978: 71). Podría argumentarse que la forma de narrar los casos en *El Carnero* se aproxima más a la *novella* que a los *exempla.* Ello es cierto en muchos de ellos, pero tanto la historia como el andamiaje moralizante que la sustenta podrían estar inspirados en el sermón. Además, existen

[14] Discrepo, pues, de la apreciación de Achury cuando afirma: "En los sermoncillos mitad bíblicos, mitad mitológicos, casi siempre ejemplarizantes, que nuestro cronista interpola en sus relatos, no hay que ver un prurito moralizante o una terca tendencia doctrinal o teologizante. No. Estas digresiones no pasan de ser una venial imitación de las digresiones del mismo género, tan frecuentes en las novelas picarescas, principalmente en el *Guzmán de Alfarache* y en el *Marcos de Obregón*, sin que falten tampoco en los libros de caballería, en *El caballero del Febo*, de Diego Ortuñez de Calahorra, por ejemplo. A tales digresiones llama el autor de *La Celestina* "fontecicas de filosofía", y él mismo gusta de injerirlas en su tragicomedia" (1979: XXXIX).

afinidades entre los *exempla* introducidos en los sermones y la *novella*, como señala Smith:

> There is quite a similarity between this story and the shorter patrañas of Juan de Timoneda, and as the source is probably Italian it may well have come from a collection of novella, or a jest-book based on such novella. It belongs to that type of exemplum in which the moral point has to be supplied by the preacher's explanation, since it is not self-evident in the tale itself and there is no sign of any allegorical sense which would place it immediately within a religious context, nor of the personification of theological concepts (1978: 73).

Dejando al margen esta discusión y volviendo al parentesco que encuentro entre la voz del relator en *El Carnero* y ciertas tácticas de la oratoria sagrada, es preciso recordar la poderosa función cultural que ejerció la predicación en el siglo XVII: "en el siglo XVII la oratoria sagrada, como la vida religiosa misma, no se circunscribía a la mera actividad espiritual sino que, como institución al fin mundana (y la más letrada), participaba activamente en el cultivo de las artes" (Pérez, 2011: 14). Por ello no sorprende que Miguel Herrero haya comparado la popularidad social de los sermones en el siglo XVII con la de la comedia, ya que, a su juicio, "eran entonces los únicos centros de reunión de la sociedad culta y los únicos cauces de la literatura oral en España (Herrero, 1942: XVIII)". Ello explicaría que Rodríguez Freile adoptara el estilo de los sermones en las digresiones de carácter moralizante que acompañaban los casos antiejemplares de *El Carnero* y que se inspirara en el modelo de la comedia española del Siglo de Oro para articular algunos de los casos más complejos referidos en la obra. Sin contar con que en la prosa de ficción de la época los sermones moralizantes eran muy frecuentes: lo singular en Rodríguez Freile es que estén integrados en una crónica basada en casos reales.

Entre burlas y veras

Desde el comienzo de la crónica el santafereño caricaturiza a algunas personalidades, como el adelantado Jiménez de Quesada, y, sobre todo, a los miembros de la Real Audiencia por ser derrochadores y codiciosos, dados a los vicios, tramposos, arbitrarios y corruptos. Veamos algunos fragmentos representativos en los que se aprecia una actitud irónica y satírica:

> Dije que tenía descuidos [el adelantado Jiménez de Quesada], y no fue el menor, siendo letrado, no escribir o poner quien escribiese las cosas de su tiempo; a los demás sus compañeros y capitanes no culpo, *porque había hombres entre ellos, que los cabildos que hacían los firmaban con el hierro que herraban las vacas.* Y de esto no más (Rodríguez Freile, 1968: 116).[15]

> En el año de 1564 entró el dicho presidente [Andrés Díaz Venero de Leiva] en esta ciudad. De los oidores que había en esta Real Audiencia se habían ido los más a diferentes plazas. Hízose el presidente un solemne recibimiento, con grandes fiestas, que duraron por quince días, y con excesivos gastos, que los sufría mejor la tierra por ser nueva. En la era de agora no sé cómo los lleva; lo que veo es que todos se huelgan, y que los mercaderes no han dejado de cobrar (1968: 143).

> La casa a donde sólo la voluntad es señora, no está segura la razón ni se puede tomar punto fijo. Esto fue el origen y principio de los disgustos de este Reino, y pérdida de haciendas, y el ir y venir de los visitadores y jueces, polilla de esta tierra y menoscabo de ella. Callar es cordura (1968: 205).

> Mucho va en los gobernadores el conservarse o destruirse las repúblicas, provincias y reinos, para cuyo remedio da dos documentos Platón a los que han de gobernar. El primero, que miren de tal manera por el provecho de los ciudadanos, que todo cuanto hagan se enderece a esto, sin

[15] El subrayado es propio.

> mirar el provecho propio; el otro, que miren por todo el cuerpo de la república sin desamparar jamás parte de ella.
>
> A mí me parece que esto no está ya en el calendario, porque es muy antiguo. Esta golosina del mandar, ¡qué de golosos trae sobre sí! Mandar, mandar aunque sea en el infierno, como dicen los ambiciosos. No les darán ese lugar allá, antes bien pagarán en sus penas lo que acá mandaron contra razón y justicia. No digo yo que hay jueces que tal hagan, pero san Inocencio, hablando con los jueces, dice: "Siempre menospreciáis las causas de los pobres con dilación y tardanza, y las de los ricos tratáis con instancia. En los pobres mostráis vivo rigor, y en los ricos dispensáis con mansedumbre; a los pobres miráis por maravilla, y a los ricos tratáis con mucha crianza. A los pobres oís con menosprecio y fastidio, y a los ricos escucháis con sutileza, enarcando las cejas. No pretendas ser juez, si no vieres en ti talento de virtudes para romper con todas las maldades. La justicia es raíz de la vida, porque de la manera que es un cuerpo sin entendimiento y razón, es una ciudad sin ley ni gobierno" (1968: 269-270).

> Muchas veces he oído en ese reino rezar por él [presidente Antonio González], y particularmente cuando se cobran alcabalas; pero son oraciones al revés (1968: 278).

> En todo lo que dejo escrito no hallé más que a un gobernador y un presidente que hayan salido en paz de este reino sin zozobra y disgustos: el gobernador Jerónimo de Lebrón, que con buenos dineros y en breve tiempo se volvió a su casa en paz; el presidente fue el doctor Andrés Díaz Venero de Leiva, que también se volvió a Castilla en paz, sin visita ni residencia, y con buena cantidad de dinero. Todos los demás han tenido sus azares. No sé en qué va, si es en ellos o en la malicia de sus contrarios que los persiguen (1968: 347).

Por medio de estos comentarios y de los numerosos casos narrados en el libro, Rodríguez Freile apunta hacia el problema de la corrupción de los administradores coloniales, una cuestión que empieza a interesar a los estudiosos sobre todo a partir de los 80 (Pietschmann, 1998). La corrupción de los funcionarios fue bastante frecuente desde principios del siglo XVII hasta el reinado de Carlos III, es decir, cuando la sociedad

colonial estaba ya asentada, y hasta llegó a ser aceptada por la corona, puesto que era la propia maquinaria administrativa creada por ésta la que propiciaba los procedimientos fraudulentos. Según ha demostrado Pietschmann, los cargos administrativos se cotizaban en la metrópoli con arreglo a una jerarquía basada en las ventajas económicas que proporcionaban, casi siempre en función de actividades ilegales, principalmente de carácter comercial: "las prácticas ilegales de los funcionarios en América [...] no eran sólo un abuso más o menos frecuente, sino más bien la norma, y esto hasta tal punto que se consideró digno de ser mencionado cuando un funcionario murió pobre" (1998: 45). Alude también a la amplia aceptación social de las prácticas corruptas al favorecer el equilibrio de intereses que existía entre la metrópoli y las sociedades coloniales (1998: 46). El texto de Rodríguez Freile abarca un periodo histórico (1538-1638) que sólo en su última fase respondería a estas características. Es más bien un momento de transición desde la conquista hasta el asentamiento colonial, de choques políticos, sociales y culturales, en que empezaban a despuntar estos problemas. De ahí que el concepto de corrupción deba aplicarse con cautela "ya que, por lo menos en el plano teórico, presupone un funcionamiento administrativo regular y pacífico en una sociedad que comparte en gran medida los mismos valores y normas" (1998: 47). Pero, sin duda, el hecho de hallarse en la periferia de la sociedad virreinal debía de favorecer toda clase de abusos por parte de los administradores de la corona en el Nuevo Reino de Granada.

Si la voz del cronista es un elemento imprescindible a la hora de determinar la naturaleza del texto, no menos decisivo es el lenguaje que lo constituye, sobre todo en relación con la modalidad satírica que estamos examinando. A propósito del lenguaje satírico, escribe Mercedes Etreros:

> el lenguaje satírico no es sólo una *koiné* lingüística, sino una convención estilística y nocional que se ajusta a la producción lingüística literaria de su entorno. La utilización de procedimientos conceptuales, imágenes y figuras retóricas, procedimiento estilístico requerido para la sátira, se ve reforzado por la moda del momento (1983: 191).

Rodríguez Freile maneja ciertos recursos propios de la sátira, aunque no abusa de ellos puesto que, por encima de cualquier otra estimación genérica, se trata de una crónica, y el propósito de testimoniar los hechos persiste en sus páginas. Entre esos recursos se encuentra sobre todo el juego de palabras. Así, emplea la disemia cuando refiere el caso de la alcahueta Juana García, cuyas hijas eran mujeres de vida alegre, dice el relator: "Tenía dos hijas, que en esta ciudad arrastraron hasta seda y oro, y aun trajeron arrastrados algunos hombres de ella" (1968: 137). Arrastrar, como metáfora, significa atraer, por lo que alude tanto a la moda de los vestidos largos que arrastran (señal de riqueza o poder) como a sus relaciones con los hombres. Otro juego similar con la palabra *arrastrar* aparece con motivo del apresamiento del visitador Monzón. En la recámara del visitador, como éste se resistiera, el fiscal ordenó que lo cogieran por brazos y piernas para conducirlo escalera abajo. Cuenta el narrador: "Yendo bajando por la escalera deslizábase la espada, y por tenerla no le diese en el rostro, soltóle la cabeza y diose un gran golpe en un escalón de la escalera, del cual se desmayó después en la calle" (1968: 223-4). Después, la Real Audiencia, para salir al paso de los comentarios sobre la forma deshonrosa en que se había efectuado el apresamiento, quiso hacer un informe donde se demostraba lo contrario. Para ello le tomó declaración al conquistador Diego Romero que se había hallado presente, quien dijo: "Si es verdadero, señores, aquel refrán que dicen, que *lo que arrastra honra*, digo que muy honradamente lo prendieron" (1968: 224). Mediante el adverbio *honradamente* se sugieren, por tanto, los dos significados, el deshonroso arrastre por la escalera y la asociación de lo que arrastraba (ropas talares y demás vestidos de dignatarios y nobles) con la dignidad y la honra.

En el desenlace del caso del oidor Cortés de Mesa, que había matado a su cuñado Juan de los Ríos por venganza, interviene la paradoja. Cuando el fiscal de la Real Audiencia, acompañado de los alcaldes, alguaciles, secretario y un numeroso grupo de gente, se presentó en casa del oidor para prenderlo, éste reaccionó de forma tan torpe como insólita:

—Secretario, dadme por fe y testimonio cómo este dedo no me lo mordió el muerto, sino que saliendo de este aposento me lo cogió esta puerta.

Respondió el fiscal diciendo:

—No le preguntamos a vuesamerced, señor doctor, tanto como eso; pero, secretario, dadle el testimonio que os pide (1968: 189).

El contraste entre la dignidad del cargo que ostenta el oidor Mesa y lo ridículo y paradójico del testimonio que pide, en que para defenderse se acusa a sí mismo, produce un efecto chistoso y grotesco. Una nueva paradoja se añade cuando al ir a ejecutarse la sentencia el oidor descubre que el verdugo que lo iba a degollar era un esclavo suyo a quien él mismo había librado de la horca y hecho verdugo de la ciudad,

La segunda historia intercalada del libro, "Cómo un clérigo engañó al diablo", resulta una sátira contra la actuación de un religioso. Se sitúa en tiempos del arzobispo del reino, don fray Luis Zapata de Cárdenas, "gran perseguidor de ídolos y santuarios". Como es obvio, el lector entiende que los perseguía para condenarlos —tal como se cuenta en las crónicas de Indias que hacían los conquistadores—, pero la historia del clérigo Francisco Lorenzo hace que el lector dude sobre el verdadero significado que Rodríguez Freile le da a "perseguir" —cuando se trata del clérigo— y se pregunte si no hay un deslizamiento subrepticio (disemia) desde *acosar* a *buscar*; buscar los santuarios donde los caciques indígenas tenían por costumbre guardar los tesoros para adorar a sus dioses (el diablo). El clérigo, arrastrado por la codicia, no duda en hacerse pasar por el diablo para sacarle al cacique los tesoros.[16]

A propósito de la visita del licenciado Monzón, se recurre a la metáfora de la preñez para indicar la amenaza que representaba la presencia del visitador habida cuenta de los asuntos turbios u oscuros que lo habían llevado hasta la capital del Nuevo Reino: "Con las cosas que andaban de la visita, *que muchas de ellas estaban preñadas y no se sabía qué tal sería el parto,* cada uno se prevenía para lo que pudiese suceder (Rodríguez Freile, 1968: 197).[17]

Otra expresión de carácter metafórico y eufemístico a la vez aparece en la frase "la señora fiscala entendió el *mal latín* de su marido"[18] (1968:

[16] Esta misma historia, real, con variantes, la cuenta fray Pedro Simón en sus *Noticias historiales* (Achury, 1979: 43-46).

[17] El subrayado es propio.

[18] El subrayado es propio.

cap. XIII, 203). "Entender en mal latín a alguien" equivale a "coger a uno en mal latín", es decir, sorprenderlo en una falta, delito o engaño. Lo que se pretende decir en este caso es que la esposa del fiscal Orozco se enteró de que su esposo la engañaba con una mujer casada y rica.

Otro ejemplo de juegos de palabras es la disociación; ocurre con la palabra *casa-miento* en el caso de doña María de Vargas, encomendera de Toca. Los personajes implicados en este caso fueron dos criados del presidente don Juan de Borja, Antonio de Quiñones, hidalgo noble, y Juan de Leiva. Le dio el presidente a Antonio de Quiñones el corregimiento de Toca, en la ciudad de Tunja, donde vivía doña María de Vargas, viuda, joven y rica. Hicieron amistad y tuvieron relaciones sin casarse. Como Quiñones le había prometido casamiento a doña María —lo que da lugar al irónico juego de palabras de Rodríguez Freile ("casa-miento")—, ella le exigió que cumpliera la palabra dada. Antes de casarse, Quiñones lo consultó con el presidente y éste le aconsejó que no lo hiciera. Ella, agraviada, le retiró la amistad. No fue Quiñones el único que engañó, pues ella se casó después con Juan de Leiva, amigo de Quiñones, y lo engañaba con éste.

Abundan también los aforismos y refranes:

Que todo se puede creer del enemigo, si aspira a la venganza.

Porque la mala conciencia no tiene lugar seguro y siempre anda sospechosa y sobresaltada. Al ladrón las hojas de los árboles le parecen varas de justicia: al malhechor cualquiera sombra le asombra (1968: 152).

Los celos son un secreto fuego que el corazón en sí mismo enciende, con que poco a poco se va consumiendo hasta acabar la vida. Es tan rabioso el mal de los celos, que no puede en algún pecho, por discreto que sea, estar de alguna manera encubierto (1968: 203-204).

Donde hay celos y agravios no hay cosa secreta (1968: 227).

El demonio, cuando quiere romper sus zapatos, lo sabe muy bien hacer (1968: 184).

> Decían por refrán los antiguos, que "el vino andaba sin calzas", porque el que está beodo todos los secretos y vicios que tiene descubre" (1968: 275).

> La mujer y la hija, la pierna quebrada y en casa (1968: 284).

Una buena parte de los casos narrados en *El Carnero* tienen como telón de fondo las enemistades entre visitadores, presidentes y oidores. Destaca la que hubo entre el visitador Monzón y el presidente Lope de Armendáriz, que dio como resultado el regreso del presidente con su familia a España. Rodríguez Freile, afecto a él, no puede evitar pronunciarse: "Suspenso el presidente don Lope de Armendáriz, se mudaron las cosas muy diferentes, porque el presidente era muy cristiano en su gobierno y miraba mucho por la justicia, y así tenía la rienda a muchas cosas. Por esta razón no puedo alabar su suspensión, porque, diciendo la verdad, fue apasionada. No quiero decir en esto más" (1968: 203).

Las reticencias de Rodríguez Freile a causa de la censura —"no quiero" en realidad sería "no puedo"— son tan evidentes que no merecen comentario. El visitador Monzón, a su vez, fue víctima de la arbitrariedad del licenciado Orozco, fiscal de la Real Audiencia, que llevó a Monzón a prisión injustamente. La injusticia, la mentira y la arbitrariedad forman parte de las actuaciones cotidianas de visitadores, presidentes, fiscales y oidores. El crimen y el vicio, en general, son atacados de manera sistemática mediante alusiones a la "lengua del maldiciente murmurador", la lujuria, la codicia, los celos y la obsesión por el poder y los bienes materiales:

> Mientras el visitador se ocupaba en la visita de Zorrilla y Orozco, el licenciado Alonso Pérez de Salazar se ocupaba en castigar ladrones, que había muchos con los bullicios pasados, aunque ahora no faltan. También se ocupaba de limpiar la tierra de vagabundos y gente perdida. ¡Oh, si fuera ahora, y qué buena cosecha cogiera! Harto mejor que nosotros la hemos tenido de trigo por ser el año avieso, y hasta ahora no he visto ninguno para holgazanes y vagabundos. ¡Quiera Dios que el gobernador que tenemos tope con ellos y resucite al licenciado Pérez de Salazar! (1968: 233).

Otro blanco hacia el que dispara sus dardos son las encomiendas. A propósito de la extensa historia del encomendero de Chivatá, don Pedro Bravo de Ribera, intercala Rodríguez Freile la reacción intransigente de los encomenderos cuando se pregonó un auto acerca del servicio personal de los naturales “sobre que no los cargasen, agraviasen y maltratasen” y que lo cumpliesen “so pena de doscientos azotes”. El auto se había atribuido al oidor Melchor Pérez de Arteaga, contra quien se dirigieron todos los capitanes. Pérez de Arteaga salió del aprieto culpando al secretario y al escribiente. Los capitanes por su parte se calmaron al ver que el auto no prosperaba.[19] La intención del autor de registrar datos que de otro modo se perderían es innegable: “Pero este auto y el que hizo el señor obispo don fray Juan de los Barrios contra las hechiceras o brujas, nunca más parecieron vivos ni muertos: lo cierto debió de ser que los echaron en el archivo del fuego” (1968: 150).

Suele ser el relator muy cauteloso a la hora de vituperar a las personas, aunque no dude en dejar constancia de sus vicios, pues ya dije que sus ataques no son excesivamente mordaces ni despiadados.[20] En el caso de “doña María de Vargas, encomendera de Toca”, para evitar descalificar de forma directa a Juan de Leiva, criado del presidente Juan de Borja, mediante una prosopopeya dirige los insultos al vicio que lo caracteriza: la codicia:

[19] Refiriéndose a la influencia de fray Antonio de Guevara en Rodríguez Freile, a propósito del tema de las encomiendas, escribe Esteban Pavletich: “La filípica que endereza el neogranadino contra la codicia de los encomenderos [...] está pautada en la invectiva contra Roma del más sobresaliente de los exégetas del imperio universal del César, por un momento adepto del erasmismo y enfrentado al poder papal” (1971: 55).

[20] Hay unas pocas excepciones: llama “fiera cruel o infernal” y “traidor encubierto” a Francisco Martínez Bello, que había llegado al Nuevo Reino acompañando al visitador Álvaro Zambrano, por haber matado con alevosía a su mujer sin tener motivo para ello. Más indignado se muestra con el alcalde ordinario Juan de Mayorga por haber matado injustamente a su hermana y por haberle robado: “Por cierto, ¡famoso ladrón, fratricida!, que yo no le puedo dar otro nombre. Dime segundo Caín y demonio revestido de carne humana, ¿qué te movió a tan inexorable crueldad? ¿Fue el celo de la honra y satisfacción de ella?” (1968: 352). A veces, también los indios son objeto de injuria. Al referirse a la pacificación de los indios pijaos a cargo de los españoles y de otros indios enemigos dice que “lanzaron de aquella tierra aquella mala pestilencia de pijaos” (1968: 312).

> Maldita seas, codicia, esponja y arpía hambrienta, lazo a donde muchos buenos han caído, y despeñadero a donde han sucedido millones de desdichas! Naciste en el infierno y en él te criaste, y agora vives entre los hombres, a donde traes por gala, tinta en sangre, la ropa que vistes; y por cadena al cuello, traes ya el engaño, tu pariente, eslabonado de víboras y basiliscos, y por tizón pendiente en ella al demonio, tu padre; […]. ¡Maldita seas, codicia, y para siempre seas maldita! (1968: 315).

Junto con la corrupción y la falta de escrúpulos, en varios momentos se arremete contra la codicia del oro. Desde los primeros capítulos, el oro se convierte en el elemento que preside las relaciones entre los españoles y los habitantes del Nuevo Reino, pues, antes de que las esperanzas de los conquistadores suscitadas por la existencia de El Dorado y los consiguientes tesoros que prometía su hallazgo se disiparan, la búsqueda del preciado metal constituyó el primer incentivo en la creación del que sería Nuevo Reino de Granada. De ahí que sea la leyenda de El Dorado, sobre la que Rodríguez Freile parece bien documentado —la suya es una de las mejores versiones— un resorte fundamental para la dinámica narrativa.

Para el escritor santafereño, pues, la conquista del Nuevo Reino está marcada por el oro, hasta el punto de que traza para la población indígena una línea divisoria entre el momento de la llegada de los españoles y una época dorada anterior —de modo irónico juega con la ambivalencia de la palabra *dorada* ('de oro' y 'buena')— en la que todavía los españoles no se habían llevado el preciado metal: "Que como en lo que dejo escrito traigo en la boca siempre el oro, digo que podían decir estos naturales que antes de la conquista fue para ellos aquel siglo dorado, y después de ella el siglo de hierro, y en éste el de hierro y acero" (1968: 116). En el capítulo XVII, cuando trata del gobierno de Antonio González, lo califica irónicamente de siglo dorado con la misma ambivalencia que ya hemos visto. Y en ese tiempo, hallándose en Cartagena para viajar a España con el licenciado Pérez de Salazar pudo ver cómo en la cubierta de la capitana se encontraban "catorce cajones de oro, de a cuatro arrobas", y escribe:

> Pues qué llevarían los demás mercaderes que en aquella ocasión fueron a emplear y otros particulares que se volvían a Castilla a sus casas. He dicho

> esto, porque dije que aquella sazón era el siglo dorado de este reino. Pues, ¿quién lo ha empobrecido? Yo lo diré si acertare a su tiempo; pues aquel dinero ya se fue a España, que no ha de volver acá (1968: 269).

Más adelante describe todas las medidas tomadas por el presidente Antonio González que perjudicaron al reino: una, prohibir que los naturales tratasen ni contratasen con los tejuelos de oro por marcar de su antigua contratación, con objeto de fomentar los reales de las minas de plata que se iban descubriendo; otro, establecer el derecho real de alcabala; y tercero, quitar de la real caja las fundiciones. "Con lo cual —dice— cortó al reino las piernas y lo dejó destroncado [...], y luego que la comenzó a gobernar comenzó a decaer, que nunca más ha levantado cabeza" (1968: 271). Ante el temor de la censura pretende simular que su comentario no ha sido una crítica: "Yo no he de juzgar si hizo mal o bien, porque no me quiero meter en la jurisdicción del agua, no me coja algún remolino y me lleve a pique" (1968: 272).

Al aplicar la frase "edad de oro" a ciertos periodos de la época colonial, las connotaciones irónicas que le da Rodríguez Freile son más económicas que sociales o culturales: la edad de oro era para las arcas reales y los bolsillos de los oficiales corruptos. Y deja de ser aquí una expectativa —de acuerdo con la visión europea— para convertirse en una percepción distópica de América, bajo la nueva sociedad virreinal, que sólo podía proceder de una mentalidad criolla. Bajo el pretexto historicista juzga y critica los sucesos neogranadinos que estaban relacionados de modo directo con el poder colonial, con el gobierno y administración del Nuevo Reino. Su posición es la de un criollo endeudado, a causa de esa misma administración, y marginado que, a pesar de todo, ha podido observarla muy de cerca. Su crítica suele canalizarse mediante casos concretos que acompaña de breves comentarios, de ahí que los episodios narrados le resulten tan ilustrativos para su propósito.

Las digresiones sobre la belleza: sátira y misoginia

De todos los temas morales tratados en *El Carnero*, destaca por su frecuencia la belleza de la mujer asociada al pecado y al mal, lo que es com-

prensible si tenemos en cuenta que en casi todos los casos aparece una mujer hermosa que da origen a crímenes y desgracias, ya sea de modo voluntario o involuntario. En el fondo de la cuestión está presente aquí también el mito de la caída. De acuerdo con el concepto providencialista de la historia era frecuente, aun en los tratados históricos sobre el Nuevo Mundo, remontarse a los orígenes de la humanidad y, a menudo, se interpretaban los Testamentos en un sentido profético. Es lo que sucede, verbigracia, en la *Primera crónica general*, de Alfonso X, donde el comienzo de la historia trata sobre la creación de los seres humanos. En *El Carnero*, la caída de la humanidad se convierte en la metáfora central que une la tradición bíblica con la historia del Nuevo Mundo. La consideración de los elementos básicos del mito de la caída permite entender también hasta qué punto éste se constituye en una historia arquetípica que configura la mayor parte de los casos de *El Carnero*, una especie de narración especular en la que se reflejan todas las historias del libro que tratan sobre el engaño de la mujer y las desgracias que acarrea al hombre. Rodríguez Freile desvirtúa a su manera la conversación entre el diablo y la mujer para demostrar que ésta fue autora, junto con el diablo, de las primeras mentiras del mundo: "La resulta de la conversación fue que Eva salió vencida y engañada,[21] y ella engañó a su marido, con que pasó y quebrantó el precepto de Dios". Si pensamos en la afición del escritor santafereño al doble sentido, la expresión "ella engañó a su marido" (adulterio) y el mito de la caída, en general, se convierte en el modelo de actuación del elemento femenino en *El Carnero*. Los cuentos orientales, y en especial el *Sendebar*, ofrecen una imagen de la mujer basada en su capacidad para engañar, sobre todo, al marido. Estas obras coinciden con actitudes claramente misóginas contenidas en el Génesis, donde la mujer es vista como objeto de tentación, y en varios libros del Antiguo y el Nuevo Testamento, como el libro de los Prover-

[21] Isabel Morant puntualiza al respecto: "En la pluma de los moralistas, la mujer podía ser representada como la encarnación del mal, que se temía y se rechazaba en el sexo femenino, pero también como el bien que se valoraba y se quería propiciar en las mujeres. Ambas imágenes podían convivir en un mismo discurso moral. Este dualismo es el que vemos expresarse en las figuras contrapuestas de Eva y María, ya desde la Edad Media. En la Eva pecadora se ejemplifica la *maldad* y la inclinación al mal de la estirpe femenina, y en la figura de María, la mujer sin mancha de pecado original, se ejemplificaba la *bondad* que se suponía posible en las mujeres…" (2006: 27-28).

bios; la corriente fue continuada por los padres de la Iglesia, sobre todo por san Jerónimo con su *Adversus jovinianum.* La imagen negativa de la mujer fue un tópico en la Edad Media,[22] como ya lo había sido en la antigüedad clásica, defendido por teólogos, predicadores y moralistas, y en literatura en los *fabliaux* y los cuentos orientales. El influjo de libros orientales como el *Sendebar*, el más misógino, y la *Disciplina clericalis* fue importante en la Edad Media española. En ambos el engaño es tema recurrente. Y, con menor grado de misoginia, el *Calila e Dimna*, aunque abunda en sentencias y frases proverbiales contra la mujer. Las mujeres ("símbolos de la vanidad y de la volubilidad") fueron siempre impopulares entre los predicadores y a menudo aparecen como el último grupo en el catálogo de 'estados' en la literatura medieval de los estados (Smith, 1978: 124).

Otra fuente muy probable de *El Carnero* para todo lo relacionado con la mujer, tanto por el tono como por el contenido, es la obra que culmina esta tradición, el *Corbacho*, donde también se considera a Eva culpable de la caída y madre de todas las mujeres, que reproducirán de manera inevitable la fragilidad de aquélla. En la *Silva de varia lección* y en la *Floresta española* no faltan dichos y consideraciones sobre las mujeres entresacados del sentir popular.

Aun sucumbiendo al tópico, el ataque de Rodríguez Freile contra la mujer adopta con frecuencia un talante divertido y socarrón que no suele emplear cuando se trata de criticar a los representantes del gobierno colonial, su verdadero blanco: "Son muy lindas las sabandijas, y tienen otro privilegio, que son muy queridas, que de aquí nace el daño" (1968: 285). El ataque contra las mujeres que utilizan su belleza para engañar y atraer a los hombres es la forma más común de invectiva satírica que se encuentra en el texto. Mientras que las mujeres feas son un fastidio, según el autor, las hermosas, predice, acarrearán el final de la civilización. Las razones personales que pudiera tener Rodríguez Freile

[22] No obstante, en la Edad Media, en oposición al discurso misógino, había otro que defendía la superioridad de las mujeres, de forma que coexistían estas dos imágenes opuestas de la mujer que encontramos también en *El Cortesano* (1528) de Baltasar Castiglione (Morant, 2006: 28-29). Incluso Rodríguez Freile, consciente de sus ataques contra la mujeres en tantos pasajes del libro, no deja de reconocer las virtudes y sabiduría de algunas mujeres bíblicas (véase 1968: 286).

no vienen al caso al enjuiciar el texto, pues sobre todo se inspira en una tradición literaria moralista y religiosa repleta de ejemplos misóginos.[23] Pero, sin duda, la utilización del tema también le sirve para el propósito de divertir.

Entre las mujeres más perversas del libro figuran Inés de Hinojosa, la amante innominada del fiscal Orozco y doña Luisa Tafur. Por ello parece comprensible que el relator trate de prevenir a sus lectores en especial contra esas mujeres, al tiempo que genera un interés morboso hacia unas sucesoras de Eva que actualizan el mito en contexto americano. Véase una muestra a propósito de la amante del fiscal Orozco:

> Siempre me topo una mujer hermosa que me dé en qué entender. Grandes males han causado en el mundo mujeres hermosas, y sin ir más lejos, miren la primera, que sin duda fue la más linda, como amasada de las manos de Dios, ¿qué tal quedó el mundo por ella? De la confesión de Adán, su marido, se puede tomar, respondiendo a Dios: "Señor, la mujer que me disteis, esa me despeñó" ¡Qué de ellas podía yo agora ensartar tres Eva! Pero quédense. Dice fray Antonio de Guevara, obispo de Mondoñedo, que la hermosura y la locura andan siempre juntas: y yo digo que Dios me libre de mujeres que se olvidan de la honra y no miran al ¡qué dirán!, porque perdida la vergüenza, se perdió todo (1968: 203).

En alguna cita la invectiva está dirigida contra el hombre y la mujer:

> "¡Oh, hermosura, causadora de tantos males! ¡Oh, mujeres! No quiero decir mal de ellas, ni tampoco de los hombres; pero estoy por decir que hombres y mujeres son las dos más malas sabandijas que Dios crió" (1968: 129).

[23] Estos modelos antiejemplares tenían su contraposición en los ideales femeninos propuestos por los moralistas, pues la consideración de la mujer, tanto fuera como dentro del matrimonio, fue un tema recurrente durante los siglos XVI y XVII que dio lugar a diversos escritos. Como es conocido, las obras que alcanzaron mayor difusión fueron *De institutione feminae christianae* (*La formación de la mujer cristiana*) (1523) y *De officio mariti* (*Los deberes del marido*) (1528), ambas de Juan Luis Vives, y *La perfecta casada* (1584), de fray Luis de León.

Otra fuente de desgracias relacionada con el amor son los celos: “Los celos son un secreto fuego que el corazón en sí mismo enciende, con que poco a poco se va consumiendo hasta acabar la vida. Es tan rabioso el mal de los celos que no puede en algún pecho, por discreto que sea, estar de alguna manera encubierto” (1968: 203-204), argumenta el relator para explicar la reacción de la señora fiscala, en el caso de “los amores del fiscal Orozco”, al comprender. “el mal latín” (adulterio) de su marido. En esa misma historia, la conducta irracional de los amantes (la ceguera del amor) los conducirá hacia un desenlace trágico: “Mucho ciega una pasión amorosa, y más si va desquiciada de la razón, porque va dando de un despeñadero en otro despeñadero, hasta dar en el abismo de la desventura” (1968: 218).

La belleza asociada al engaño —como en el mito de la caída— ilustra el comportamiento de Inés de Hinojosa cuando atrajo a don Pedro Bravo de Rivera: “Con razón llamaron a la hermosura ‘callado engaño’, porque muchos hablando engañan y ella, aunque calle, ciega, ceba y engaña”. A sabiendas de que sus comentarios negativos podían molestar a algunos lectores, se ve obligado a explicar que él no tiene nada contra la hermosura personalmente, pero “la hermosura es un don dado de Dios, y usando los hombres mal de ella se hace mala” (1968: 151). Esta aseveración, al comienzo de la segunda parte de la historia de Inés de Hinojosa, se corresponde con otra situada al final de la historia, a modo de epifonema: “¡Oh, hermosura desdichada, mal empleada, pues tantos daños causaste por no corregirte con la razón!” (1968: 159). La actitud misógina se acentúa cuando la gravedad del caso lo requiere; entonces, a partir de la actuación de una mujer en particular, se generaliza sobre el género femenino. Véase el siguiente ejemplo en que el narrador se dirige a los narratarios implicados (que representan a los lectores implícitos) para condenar la manera en que Inés de Hinojosa espoleaba a don Pedro para que asesinara a Jorge Voto: “Y Dios nos libre, señores, cuando una mujer se determina y pierde la vergüenza y el temor de Dios, porque no habrá maldad que no cometa, ni crueldad que no ejecute; porque a trueque de gozar sus gustos, perderá el cielo y gustará de penar en el infierno para siempre” (1968: 153).

Los comentarios sobre la hermosura, aun desde la perspectiva misógina, pueden revestir una finalidad ligada de modo intrínseco a la

trama. En el caso "Francisco de Ontanera", por ejemplo, la digresión constituye una prolepsis. En el párrafo que la precede enuncia el narrador: "Holgóse mucho el fiscal en ver a su mujer, que por su hermosura la quería en extremo grado" (1968: 239). La intromisión del narrador seguidamente subvierte la frase y prepara la atmósfera que le dará un giro trágico al caso:

> ¡Oh, hermosura, dádiva quebradiza y tiranía de poco tiempo! También la llamaron reino solitario, y yo no sé por qué; por mi sé decir que yo no la quiero en mi casa ni por moneda ni por prenda, porque la codician todos y la desean gozar todos; pero paréceme que este arrepentimiento es tarde, porque cae sobre más de los setenta (1968: 239).

Situada en el meridiano del desarrollo narrativo, próxima a un momento climático, introduce la transformación que hace avanzar el relato, pues, a continuación, el esposo descubre el adulterio.[24] Se cierra el caso con otra reflexión sobre el amor —sacada del acto X de *La Celestina*— que cumple la función de moraleja: "El amor es un fuego escondido, una agradable llaga, un sabroso veneno, una dulce amargura, una deleitable dolencia, un alegre tormento, una gustosa y fiera herida y una blanda muerte" (1968: 241). El más extenso discurso misógino figura en el capítulo XVIII, inserto de forma ambigua en la narración, pues se está aludiendo a Gutiérrez Pimentel, encomendero, víctima de una "causa bien fea" —que no se explica— por la que resultó ahorcado. De forma poco clara se da a entender que por venganza de una mujer agraviada. La digresión trata sobre la jurisdicción de la mujer en el mandar, pues para Rodríguez Freile es ella quien manda en el mundo, idea que apoya en numerosos ejemplos bíblicos.

[24] En Rodríguez Freile el adulterio es objeto de censura sobre todo en la mujer, como era habitual en la literatura moral. Refiriéndose a *Gargantúa y Pantagruel*, de Rabelais, escribe Isabel Morant: "debemos insistir en que el adulterio se representa aquí como un pecado exclusivo de la mujer y como un problema y una ofensa que afectaba al hombre" (2002: 265). Precisamente, en *El Carnero*, en la historia del fiscal Orozco, a pesar de que éste había engañado a su mujer, el relator toma partido por él, considerándolo víctima de los deseos de venganza de la esposa.

La misoginia se manifiesta por lo regular contra las mujeres hermosas, causas de tantos conflictos en *El Carnero*, pues la mujer le parece digna de alabanza al autor cuando es fea:

> Peligrosa cosa es tener la mujer hermosa, y muy enfadoso tenerla fea; pero bienaventuradas las feas, que no he leído que por ellas se hayan perdido reinos ni ciudades, ni sucedido desgracias, ni a mí en ningún tiempo me quitaron el sueño, ni ahora me cansan en escribir sus cosas; y no porque falte para cada olla su cobertura (1968: 238).

Un caso especial está representado por el personaje celestinesco de Juana García, hechicera y ginecóloga, condenada por brujería, de la que, sin embargo, Rodríguez Freile sólo dice: "Esta negra era un poco voladora" (1968: 137).[25]

Por último, para contrarrestar los frecuentes ataques a las mujeres a lo largo del libro sale al paso de los posibles reproches que pudiera merecer su parcialidad:

> Ya me estarán diciendo que por qué no digo de los hombres, que si son benditos o están santificados. Respondo: que el hombre es fuego y la mujer estopa, y llega el diablo y sopla. Pues, a donde se entromete el fuego, el diablo y la mujer, ¿qué puede haber bueno? Que con esto lo digo todo, que querer decir del hombre en común o en particular, sería nunca acabar (1968: 286).

Y para "desenojarlas" cita unos cuantos ejemplos de mujeres famosas por sus cualidades: las diez Sibilas, Judith, María, hermana de Moisés, Abigail y la reina Ester. Esta manera de aparentar arrepentimiento después de haberlas criticado con tanta dureza es también la táctica empleada por Martínez de Toledo en el epílogo del *Corbacho*.

El hecho de que sean los españoles, en su mayor parte, quienes contradigan con sus actos los principios morales y religiosos que predicaron

[25] Era frecuente en las sociedades urbanas coloniales que las mujeres de origen africano, no esclavas, tuvieran un oficio o trabajo propios para ganarse la vida, como empleada doméstica, ama de llaves, cocinera o vendedora; y otras se dedicaban a la brujería sexual (Castillo, 2006: 593-594).

en el Nuevo Mundo reviste un carácter paradójico y satírico en la obra de Rodríguez Freile. Ya no son aquellos quienes describen y juzgan las bárbaras costumbres de los indígenas, ahora la situación está invertida y es un observador criollo el que condena. Rodríguez Freile es muy consciente de este privilegio y casi se diría que se regodea en él con un tono burlón.

Conclusión

Para la lectura que he propuesto en estas líneas de *El Carnero* me he basado en la hipótesis de que en este libro operan dos modelos fundamentales de los que Rodríguez Freile se apropia para transformarlos, según su propia perspectiva, y adaptarlos a la realidad histórico-social santafereña: el modelo historiográfico de las crónicas de Indias y los sermones. Si a ello le sumamos el modo satírico adoptado en la enunciación, y en el enfoque de los casos —tan común en la prédica—, y la utilización de algunas fuentes literarias peninsulares, el resultado es un producto americano de extraordinaria originalidad que revela en su misma escritura la apropiación y transformación de los modelos metropolitanos recibidos. He tratado de demostrar también que la posición paratópica que ocupa la voz del relator en *El Carnero* es un factor ineludible a la hora de despejar dudas acerca de la verdadera naturaleza de este libro y de su carácter combativo.

REFERENCIAS

Achury Valenzuela, Darío, 1979, Prólogo a *El Carnero*, de Juan Rodríguez Freyle, Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. IX-XXXV.

Castillo, Norma Angélica, 2006, “Mujeres negras y afromestizas en Nueva España”, en *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Vol. II “El mundo moderno”. De: Isabel Morant (dir.), M.

Ortega, A. Lavrin y P. Pérez Cantó (coords.), Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 583-609.

Castro, Américo, 1972, *De la edad conflictiva*, Tercera edición muy ampliada y corregida, Madrid: Taurus.

Close, Anthony, 2003, "La comicidad burlesca como arma satírica en el siglo de oro español", en *Satire politique et dérision (Espagne, Italia, Amérique Latine)*. De: Mercedes Blanco (ed.), Lille: Éditions du Conseil Scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, pp. 75-87.

Estella, fray Diego de, 1951, *Modo de predicar y* modus concionandi. Estudio doctrinal y edición crítica por Pío Sagüés Azcona, O.F.M. Tomo I. Madrid: Instituto Miguel de Cervantes.

Etreros, Mercedes, 1983, *La sátira política en el siglo XVII*, Madrid: Fundación Universitaria Española.

Guevara, Antonio de, 1975, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, Edición de M. Martínez Burgos, Madrid: Espasa-Calpe.

Herrero, Miguel, 1942, *Sermonario clásico*, Madrid / Buenos Aires: Escelicer, S.L.

López Pinziano, Alonso, 1973, *Philosophía Antigua Poética*, vol. III, Edición de A. Carballo Picazo, Madrid: CSIC.

Maingueneau, Dominique, 2004, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, París: Armand Colin.

Martinengo, Alessandro, 1962, "La cultura literaria de Juan Rodríguez Freyle", *Thesaurus*, vol. 19, núm. 2, mayo-agosto, pp. 274-299.

Mora, Carmen de, 2010, *Escritura e identidad criollas,* El Carnero, Cautiverio feliz *e* Infortunios, *de Alonso Ramírez*, Ámsterdam-Nueva York: Rodopi.

Morant, Isabel, 2002, *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*, Madrid: Cátedra.

Morant, Isabel (dir.), M. Ortega, A. Lavrin y P. Pérez Cantó (coords.), 2006, *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. II "El mundo moderno", Madrid: Cátedra.

Oteiza, Blanca, 2013, "Ofensas en el teatro de Tirso de Molina", en *Los poderes de la palabra. El improperio en la cultura hispánica del*

Siglo de Oro. De: Carmela Pérez Salazar, Cristina Tabernero, Jesús M. Usunáriz (coords.), Nueva York: Peter Lang, pp. 175-189.

Pavlevitch, Esteban, 1971, "Fray Antonio de Guevara entra a oficiar en *El Carnero*". *Razón y Fábula*, núm. 27, septiembre-diciembre, pp. 55-65.

Pérez, Manuel, 2011, *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*, Madrid / Frankfurt: Universidad de Navarra / Iberoamericana/ Vervuert / Bonilla Artiga Editores.

Pérez Lasheras, Antonio, 1994, *Fustigat Mores. Hacia el concepto de la sátira en el siglo XVII,* Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Pietschmann, Horst, 1998, "Corrupción en las Indias españolas: revisión de un debate en la historiografía sobre Hispanoamérica colonial", en *Instituciones y corrupción en la historia*. De: Manuel González Jiménez, Horst Pietschmann, Francisco Comín, Joseph Pérez (coords.), Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Valladolid, pp. 31-52.

Rodríguez Cacho, Lina, 1989, *Pecados sociales y literatura satírica en el siglo XVI: los coloquios de Torquemada,* Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Rodríguez Freile, Juan, 1968, *El Carnero*. Notas explicativas de Miguel Aguilera, Medellín: Editorial Bedout.

Smith, Hilary Dansey, 1978, *Preaching in the Spanish Golden Age. A study of some preachers of the reign of Philip III*, Oxford: Oxford University Press.

LOS SIGNIFICADOS SOCIALES DE LAS INJURIAS. NUEVA ESPAÑA, SIGLOS XVI Y XVII

Rodrigo Salomón Pérez Hernández
Doctorado en Historia, Colmex-ceh

Al mediodía del 16 de septiembre de 1700 el licenciado Luis de Almaraz Carvajal, presbítero del arzobispado de México, entró de forma intempestiva a una de las salas de la casa del doctor Andrés Moreno, promotor fiscal del mismo arzobispado, para reclamarle la apertura de unos mechinales sobre una pared que se encontraba en disputa, pues tanto Moreno como Almaraz reclamaban su propiedad. Éste, "con vozes desentonadas y desmedidas" requirió al promotor ordenara parar las obras. El doctor Moreno le pidió que se contuviera y evitara gritarle, a lo que Almaraz le contestó que no quería controlarse, que "las cóleras le hacía[n] hablar", por lo que el promotor lo reprendió diciéndole que "mirase lo que decía", porque dichas "cóleras" no eran "cóleras al aire" sino dirigidas a su persona, e iban "de corazón a corazón", y le pidió que abandonara la habitación. Almaraz se retiró furioso, pero no se fue de la casa; por el contrario, salió al patio de la misma y entre gritos y "palabras descompuestas" llamó al bachiller Tomás de Losada, secretario del doctor Moreno y quien previamente había ordenado la continuación de las obras, para que, "si era hombre", bajara de su habitación y trajera consigo una espada para defenderse porque vería "quién era Luis de Almaraz". De manera que, entre improperios, el agresor recorrió la casa gritando que Losada era una "gallina" y que aquella pared había de costar una vida.

En algún momento, Almaraz topó con una de las hermanas del promotor y la injurió llamándola "puta" y ella le respondió que era un "coyote indio", se alteró aún más y extrajo de entre sus ropas un cuchi-

llo con el cual la amenazó. Para estos momentos, y dado el escándalo ocasionado, varias personas se habían reunido en el zaguán de la casa del doctor. Dentro de esa multitud, apareció el maestro arcabucero Nicolás Navarrete, vecino y amigo del promotor, y que también conocía a Almaraz. Tras observar la situación, le pidió al presbítero que guardara el cuchillo y se retirara de la casa. Petición que fue respondida con "malsonantes voces" y con un empujón por parte del agresor. Por lo que, en el momento preciso, Navarrete tomó del brazo a Almaraz, lo desarmó y junto con algunos sirvientes del promotor lo sacó a la calle, desde donde volvió a injuriar al doctor Moreno diciéndole que era un "perro zángano" y que "no equivalían las Balas a los Almarases, que ya se sabía quiénes eran unos y quién[es] eran otros". Apenas el presbítero se retiró, el promotor fiscal, junto con su secretario Losada, se encaminó hacia las oficinas del provisorato del arzobispado para levantar una querella criminal por injurias en contra de Almaraz. Éste, consciente de la gravedad de sus actos, esa misma tarde huyó de la ciudad, y el juez provisor del arzobispado, dada la autoridad del ofendido, de inmediato inició las pesquisas conducentes (AGN, FC, vol. 705, exp. 38, ff. 409-416).

Este tipo de historias, contenidas en diversos expedientes de carácter criminal levantados ante distintas instituciones de justicia novohispanas, se erigen en una suerte de espacios de refracción privilegiados que nos permiten establecer hoy en día pistas valiosas para comprender algunos de los valores sociales que regían las conductas y pensamientos de los hombres y mujeres del México colonial. En ese sentido, consideramos que todos los denuestos, vertidos en mitad de triviales riñas y conflictos semejantes, remiten a los imaginarios y representaciones sociales de una época.[1] De modo que el presente trabajo procura diluci-

[1] El término *imaginario* se entenderá en este trabajo a partir de la definición que ofrece Evelyn Patlagean en *La Nouvelle Histoire*: "El campo de lo imaginario está constituido por el conjunto de representaciones que desbordan el límite trazado por los testimonios de la experiencia y los encadenamientos deductivos que ellos autorizan. Es decir, cada cultura, cada sociedad e incluso cada nivel de una sociedad compleja tiene su imaginario. En otras palabras, el límite entre lo real y lo imaginario se manifiesta variable, mientras que el territorio que atraviesa se mantiene, por el contrario, siempre idéntico, desde lo más colectivamente social hasta lo más íntimamente personal [...] Por lo tanto, resulta que si queremos, a través de estos temas, conocer el imaginario de la sociedades alejadas de nosotros en el tiempo o en el espacio, no evitaremos trazar el límite que lo separa de lo real, exactamente allí donde pasa para nosotros

dar los significados sociales de diversas expresiones injuriosas presentes en diversos conflictos en Nueva España durante los siglos XVI y XVII , a partir de las siguientes nociones.

La primera idea concierne a la función de la injuria. Ésta es una expresión destinada a robar o a desordenar la honra. Aquel que injuria intenta instaurar su propio valor mediante la destrucción del valor del otro, y es justo la vigencia y vivacidad del honor lo que explica la eficacia de una injuria. Una segunda noción se refiere a la forma de la injuria. Un denuesto injurioso es una "metáfora social" que cifra y condensa un sistema de valores que se expresa invertido (Madero, 1992a: 21). Es una definición inversa de las características que compartían los arquetipos sociales en un contexto histórico específico (Moogk, 1979: 526). Para el estudio de estos conceptos se recurrirá a la información vertida en diversas causas criminales incoadas en la audiencia eclesiástica del Arzobispado de México, en el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, así como en distintas querellas criminales levantadas por algunos alcaldes mayores en su papel de jueces de lo criminal, durante los años de 1583 a 1700 y que en la actualidad se encuentran depositados en diversos fondos del Archivo General de la Nación.[2]

El honor y la injuria, un binomio conceptual indisoluble

La injuria, proveniente de la voz latina *iniuria*, es definida en un diccionario de la época como "el agravio o afrenta q[ue] uno recibe de otro" (Covarrubias, 1984: *s.v.*). Por su parte, para el maestro de teología del

mismos, en nuestra propia cultura" (1978: 249). Por su parte, el concepto de representación social es el sistema de percepción y significados que los individuos y las colectividades construyen del mundo social (Chartier, 2005: 56-58).

[2] Al respecto, conviene señalar que, de este *corpus* documental, una docena de expedientes se encuentran completos, es decir, contienen la querella en su totalidad, desde la cabeza de proceso hasta la sentencia y posterior apelación si hubiese sido el caso. Los expedientes restantes están incompletos. En algunos casos sólo se encuentra la sumaria, y en otros existe el plenario pero no la sentencia. Sin embargo, para efectos de este trabajo, dicho material resulta pertinente, puesto que no se pretende realizar una investigación de índole jurídica, sino de corte social y cultural, y la información vertida en dicho material permite tal acercamiento.

convento de Santo Domingo de la ciudad de México, Tomás de Mercado, era una palabra o acción que pretendía "cortar y trazar la fama del vecino no para predicar lo bueno que en él hay, sino para exagerar el mal y aun para fingirlo [...] Es decir de la persona ausente o presente delitos y defectos por donde pierda el buen crédito que tenía o gane alguna mala opinión que no tenía" (Mercado, 1977: vol. II, 598).

Jurídicamente, el delito de injuria no estaba previsto en la *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias*; sin embargo, los jueces indianos, en general, y los novohispanos, en particular, disponían de la legislación prescrita en la *Nueva Recopilación de las leyes de Castilla*, promulgada el 14 de marzo de 1567 por Felipe II, en su calidad de código supletorio en el marco del derecho indiano. En su libro VIII, título X, ley II, "De las injurias y denuestos", del referido código, se retomaba a la letra lo dispuesto en el libro VIII, título IX, ley II de las *Ordenanzas Reales de Castilla*, conceptos reproducidos a su vez del libro IV, título III, ley II, del *Fuero Real España*, que disponía que cualquier individuo que a otro denostare diciéndole "Gafo, ó sodomético, ó cornudo, ó traidor, ó herege, ó a muger que tenga marido, puta, ó otros denuestos semejantes [...] Y si hombre de otra ley se tornare cristiano, y alguno lo llamare tornadizo, ó marrano, ó otras palabras semejantes", debería afrontar los castigos y penas concurrentes en el delito de injuria (*Novísima recopilación*…, 1805-1807: vol. V, 416). Asimismo, la legislación eclesiástica emanada del Tercer Concilio Provincial Mexicano decretaba en su libro I, título IX, decreto 107, que los jueces eclesiásticos debían incoar un expediente mediante querella interpuesta cuando alguien injuriara a otro con los mismos denuestos previstos en la *Nueva Recopilación de las Leyes de Castilla*, a saber, "gafo, o sodomético, o cornudo, o traydor, o hereje, o a mujer que tenga marido, puta u otros denuestos semejantes". No obstante, la situación se tornaba distinta si el ofensor pronunciaba "cerca de las cinco dichas palabras de injuria". Entonces la ofensa era calificada de grave y, por tanto, el juez provisor debía actuar de oficio y aun cuando "después la parte que dio querella se aparte della", el referido juez debía continuar con el proceso hasta dictar sentencia (Carrillo, *Decretos* II: 288).

Desde una perspectiva social, una acción injuriosa era una puesta en escena en la que a partir de un guion estructurado por códigos y cos-

tumbres sociales sus protagonistas actuaban y enunciaban argumentos con el objetivo de atentar contra la honra de alguien. Con esa intención, el injuriador construía y emitía las expresiones adecuadas para tal propósito; y el injuriado, ante tal circunstancia, decidía asumirse como ofendido o disimular, si podía, la ofensa lanzada. Los testigos, por su parte, se erigían en componentes trascendentes de la trama, pues sin ellos, sin esa audiencia expectativa que calculaba y medía el mensaje emitido al mismo tiempo que la reacción del receptor, una injuria poco o nada tendría de eficaz. Todo se efectuaba no en un escenario creado, sino en los espacios donde transcurría la cotidianidad: la calle, la plaza, la pulpería, el mercado, la vecindad o la propia casa. En este sentido, conviene señalar que el conjunto de injurias que los novohispanos disponían para ofender a alguien remiten a categorías de naturalezas étnicas, religiosas y sexuales. De suerte que los denuestos injuriosos contenidos en los diversos expedientes sobre los que se basa este trabajo se refieren a las palabras *puta*, *cabrón cornudo indio*; y, en menor medida, a epítetos como los de *judío marrano*, *puto*, *pícaro* y *bellaco*.

Puesto que el propósito de toda injuria es causar vergüenza al mismo tiempo que socavar la cualidad moral de las personas, la eficacia de un denuesto semejante sólo puede explicarse por la vitalidad de las nociones del honor que pervivían en la sociedad novohispana de los siglos XVI y XVII. En ese sentido, surge la pertinencia de abordar algunas nociones en torno al concepto del honor, pues ellas nos permitirán explicar el significado y el valor simbólico de tales ofensas.

El honor está presente prácticamente desde la antigüedad clásica; sin embargo, fue en la baja Edad Media, y sobre todo en los primeros tiempos de la modernidad —siglos XVI al XVIII—, cuando adquirió una dimensión sin precedentes al erigirse en el valor social constitutivo de las sociedades de la época, pues si bien es cierto no fue en sí un sistema de clasificación tan evidente como el de las tres órdenes, permitió establecer una forma de coherencia del orden social. En palabras de José Antonio Maravall: El honor, que empezó siendo un resultado de la formación estratificadora, se convierte en principio constitutivo, organizador del sistema, y preside todo el sistema tripartito común a la Europa occidental del antiguo régimen" (1979: 16).

En dichas sociedades, el honor fungió como un bien esencial en la vida de todo individuo, pues "morir, ser herido, sentir dolor, común es y natural a todo animal; mas tener vergüenza, honra y fama es propio y singular del hombre, en cuanto racional" (Mercado, 1977: vol. II, 667). De suerte que en el concepto del honor se condensaba, por un lado, una serie de juicios considerados como las máximas distinciones que las sociedades de esas épocas podían ofrecer, tales como la estima, la gloria, la fama; la ocupación de dignidades y magistraturas públicas, junto con la posesión de riquezas y títulos nobiliarios (Caro, 1968: 79), lo cual implicaba una serie de obligaciones y responsabilidades por lo que socialmente se era, por la pertenencia a un estamento privilegiado (Maravall, 1979: 32-33). Sin embargo, el honor también implicaba una forma de valía personal. En ese sentido, el antropólogo inglés Julian Pitt-Rivers concluye que el código de honor practicado en las sociedades mediterráneas era el valor de una persona ante sus propios ojos, pero también frente a los ojos de su grupo social. Era la estimación de su propio valor o dignidad, su pretensión al orgullo, pero también el reconocimiento de esa pretensión, su excelencia y virtud reconocida por sus iguales. Era a la vez interno y externo al individuo, puesto que por una parte era algo que concernía en exclusiva a la conciencia y los deseos; y, por la otra, al trato que se recibía de los otros (Pitt-Rivers, 1968: 22).

Al respecto, cabe destacar que en la historiografía reciente sobre el tema del honor en Hispanoamérica se ha suscitado un debate en relación con la posible sinonimia o divergencia entre los vocablos *honor* y *honra*, pues algunos autores señalan la necesidad de establecer diferencias entre ambas palabras. Así, mientras el honor se refiere al estatus de un individuo, la honra es sinónimo de virtud, relacionada de forma estrecha con la reputación de una persona. De modo que esta última podía ser ganada o perdida de acuerdo con la conducta desempeñada por un individuo o por la propia familia (Johnson y Lipsett, 1998: 3-4). Por esa razón, la honra tenía más exigencias que el honor; era más frágil y requería de una constante reafirmación (Lozano, 2007: 165). Así, representar la honra como equivalente a honor resulta un desacierto, pues si bien la honra formaba parte del concepto del honor (Bel, 2000: 196), éste "era una cualidad intrínseca a todo hombre que, por serlo, tenía obligación de mantenerlo; cuando el honor se mancillaba

en boca de la gente, se llama 'honra'" (Lozano, 2007: 165-166). Por su parte, Steve J. Stern señala que existían dos tipos de honor, uno relacionado con la virtud o con los méritos personales y otro estrechamente vinculado con la primacía social, de manera que, para los hombres y las mujeres hispanoamericanas, "el honor como precedencia social ponía en movimiento una distribución previa del honor como virtud personal" (1999: 34). En contrapartida a estas nociones, Ann Twinam refiere que las mujeres y los hombres de la América colonial no dividían el honor en una multiplicidad de conceptos y nociones; por el contrario, empleaban tal término sin calificativos y lo utilizaban para "abarcar una multitud de significados cambiantes que estaban intrínsecamente vinculados" (Twinam, 2009: 63) Así, lejos de ser conceptos unívocos, ambos encarnaban múltiples representaciones y prácticas sociales y su uso era de manera indistinta (Undurraga, 2005: 56). De suerte que en el estudio del honor no existen conceptos absolutos ni hipótesis *a priori*, sino voces y expresiones que urgen ser escuchadas por el investigador contemporáneo. En ese sentido, sólo quisiéramos señalar aquí que en nuestro *corpus* documental se lee la palabra *honor* sólo en un par de ocasiones (AGN, FC, vol. 366, f. 239; AGN, I, vol. 518, exp. 3, f. 59), mientras que *honra* se encuentra presente en la mayoría de nuestros expedientes. Así, en abono de esta discusión, reproducimos el siguiente párrafo porque consideramos que puede ofrecernos algunas luces al respecto. El documento en cuestión se trata de una queja interpuesta por el presbítero Joan Domínguez Bazán, en nombre de su madre, en contra del comisario inquisitorial de Taxco, licenciado Lázaro de Nájera, por haberla injuriado. Señala Domínguez en su misiva:

> Los q[ue] vivimos cristiana y religiosamente, no teniendo otro amparo y refugio sino el Tribunal Santo de la Fe, debaxo de cuya vandera catholicamente militamos, por fuerça en nuestras aflicciones hemos de recurrir ha que nos la remedie, y más cuando sin raçon sus ministros llevados de pasiones particulares, *pretenden quitar la honra y estimación a gente principal* con mano y poder de la Santa Ynquisición. Y assí, como mujer e Ympedida, no podiendo en persona parecer ante V[uestra] S[eñoría], paresco en esta carta quexándome a tan santo tribunal a quien pido reme

> dio de mis agravios y *restitución del honor de una casa y familia tan grande y tan bien opinada* […][3] (AGN, I, vol. 366, f. 375).

Como puede observarse, la madre del sacerdote Domínguez identifica honra y estimación como conceptos semejantes, o al menos nociones que mantienen alguna relación de significados; mientras que la palabra *honor* la relaciona con un sentido de precedencia social, con "una casa y familia tan grande y bien opinada". Desde luego que con esta frase no podemos emitir conclusión alguna, basta reiterar que la palabra *honor* es escasa en los expedientes criminales por injurias para los siglos XVI y XVII novohispanos, y llamar la atención sobre la necesidad de realizar un estudio semejante al realizado para la literatura del Siglo de Oro español, en donde se ha concluido que el uso de ambas palabras se daba en función de las necesidades formales de la lengua (Chauchadis, 1982: 85). En ese sentido, la información contenida en los juicios criminales por injurias resulta una cantera de singular relevancia para tal labor.

Las injurias en el mundo novohispano

La sociedad novohispana de los siglos XVI y XVII no estuvo exenta de tensiones y conflictos; por el contrario, quizá, como en la Francia de la misma época, la violencia era una extensión de la sociabilidad ordinaria (Muchembled, 1985: 42). Los efectos del propio proceso de conquista —la derrota de los vencidos y el derrumbe de su mundo y posterior dominación—, la iniquidad y el autoritarismo de la organización social, sumado al desprecio, explotación y servidumbre que los grupos dominantes ejercían sobre los estratos sociales más bajos y la violencia de géneros, suscitó odios y rencores, así como temores profundos y angustias frente al otro, que fácilmente tendían a convertirse en agresividad directa (Lavallé, 2007: 165). Aunado a ello, la enfermedad, el accidente, la pérdida del empleo y los conflictos cotidianos eran algunos de los riesgos que configuraban la trama de la existencia de los miembros de los grupos subalternos. Los estratos superiores, por su parte, tenían

[3] El subrayado es propio.

otras preocupaciones vinculadas con su propio estado: el cumplimiento de sus obligaciones como arquetipos sociales, la idea de una posible revuelta de los grupos dominados y la ruptura de los límites sociales por parte de éstos. De manera que existía un constante estado de tensión, frustración e inseguridad que en muchas ocasiones eran susceptibles de explotar lo mismo en el plano individual que en el colectivo. Cuando algún conflicto se suscitaba en el plano individual, las mujeres y los hombres novohispanos solían recurrir a un repertorio de ofensas representadas en los siguientes denuestos injuriosos.

La sexualidad femenina: la "puta"

En la construcción del *ethos* social novohispano, la Iglesia desplegó e impuso un modelo de moralidad que observaba a la mujer de forma negativa. San Pablo, uno de sus más conspicuos pensadores, exigió de ella recato y sumisión al marido. Siglos más tarde, santo Tomás de Aquino enseñó que la mujer era un ser débil, de "innata inferioridad moral", marcada por su "naturaleza imperfecta y pecaminosa", de ahí que hubiese cedido ante las tentaciones del demonio y fuese propensa a exaltar los deseos y las pasiones. Por ello, debía permanecer bajo la tutela del varón, pues el hombre se suponía "más perfecto por su razón y más fuerte en su virtud" (Delumeau, 2002: 479-482). Basada en estas prédicas morales, durante los siglos XVI y XVII tanto Europa como en América se construyó y difundió un *corpus* doctrinal en el que se prescribía el ideal femenino de la época.

Mediante sermones, confesionarios, catecismos, representaciones plásticas, literatura hagiográfica y tratados teológicos, en plena concordancia con lo dispuesto por el decreto XXV del Concilio de Trento, que subrayaba la necesidad de difundir por todos los medios adecuados el fortalecimiento de la fe, la enseñanza y promoción de modelos de vida y valores católicos (Rubial, 1999: 42), se inculcó a los hombres y mujeres novohispanas de todos los estratos sociales los postulados teológicos que prescribían el modelo moral femenino. Éste señalaba que el sexo femenino tenía la función central de asegurar la continuidad de la familia reproduciéndola y protegiendo la pureza de la sangre heredada por me-

dio de su propia castidad.[4] Esta tarea convirtió a la mujer idealmente en un depósito de pureza que tenía que preservar en su cuerpo permaneciendo virgen hasta el matrimonio; y, después de él, confinándose a su hogar, así como observando una vida recatada y honesta, alejada de las pasiones. La virginidad como símbolo de pureza y de virtud suprema; el matrimonio como garantía de legítima reproducción y el único espacio válido para el ejercicio de la sexualidad, así como el cuidado de los hijos como deber mayor (Pastor, 1999: 69), fueron los cimientos sobre los que se erigió el modelo del deber ser femenino imperante en la época.

Una buena mujer debía ostentar ciertas cualidades como sumisión, honradez, fidelidad y obediencia, virtudes que la circunscribían al matrimonio y al estado de castidad. En este escenario, la conducta femenina era un factor importante en la determinación de la honorabilidad de los varones de una familia, pues la virginidad y la castidad, elementos trascendentes en el mundo de la honra, eran "frágiles bienes" que fácilmente podían perderse y eran difíciles de restituir (Lavrin, 2005: 500). La obsesionante inquietud por estas nociones explica que las transgresiones femeninas más perseguidas y denunciadas fueran aquellas referidas a la no aceptación de la autoridad del marido y un supuesto ejercicio libre de la sexualidad, ambas asociadas a los conceptos de infidelidad y conducta disipada.

Honradas y virtuosas eran las dos expresiones que definían a las mujeres que cumplían con los papeles antes mencionados; en contrapartida, deshonra y desvergüenza[5] eran los argumentos que el mundo

[4] La sangre era la esencia de la vida y representaba el vehículo mediante el cual Dios otorgaba la virtud y la dignidad a sus criaturas. En el antiguo régimen la sangre fue para la nobleza lo que el carisma para los religiosos: el medio por el cual Dios les concedió virtudes, valor y honor. En esa época desempeñó el papel de "ministra de Dios" para asegurar tanto la transmisión de valores y riquezas en el seno de un linaje, así como para garantizar la ordenación jerárquica de la sociedad. Ideológicamente, ella justificaba el papel exclusivo y de precedencia que la nobleza jugó en el espectro social (Guereau-Jalambert, 1978: 368).

[5] La palabra española *vergüenza* (del latín *verecundia*) definía el sentimiento provocado por el miedo al deshonor y al mal según la ética aristotélica. Era como una mirada virtual, un testimonio mudo de los actos. Como categoría que estructuraba los espacios de la honra, fungía desde metáfora de la primera vestimenta, al ser la expresión que refería eufemísticamente a las partes pudendas e "innombrables" del cuerpo, hasta con el respeto a los padres, la obediencia a Dios, al rey, a las altas magistraturas del Estado y a la ley. La vergüenza era la base para vivir honradamente; y la desvergüenza, para llegar a la infamia. Un acto inmoral podría ser que nadie

masculino solía invocar para justificar violencias y agresiones. El historiador estadounidense Steve J. Stern encuentra que hacia finales de la época colonial la violencia varonil contra las mujeres era una práctica común que se justificaba aduciendo una conducta deshonesta y desobediencia al marido (1999: 90). Estas conclusiones pueden extenderse a toda la época colonial y reflejan parte importante de la dinámica entre los géneros.

En el marco de esta dinámica, la injuria *puta* era por antonomasia la agresión que el mundo masculino infringía en contra de una mujer. En la mayoría de las ocasiones era una violencia previa a otras de índole física, y en otras bastaba su sola pronunciación para provocar dolor. Desde nuestro primer expediente hallado —con fecha del año 1583 (AGN, FI, vol. 84, exp. 25, f. 123)—, hasta el último de ellos —septiembre de 1700 (AGN, FC, vol. 705, exp. 38, f. 409)—, tal dómela injuriosa, en ocasiones aumentada mediante las expresiones "grandísima puta", "grande puta" y "puta probada", resonó una y otra vez.

Puta es un concepto de larga duración en el mundo hispánico cuyos indicios pueden rastrearse desde el siglo XII,[6] pervivió durante la baja Edad Media y fue traspasado a los imaginarios coloniales hispanoamericanos. De etimología incierta, Joan Corominas refiere que la palabra *puta* quizá proviene del latín *putus* —niño, muchacho— ('puta'), y Covarrubias añade que tal término remite a *putidus* —hediondo— ('puta'). De suerte que ambas ideas pueden complementarse y evocaría a una niña o muchacha que por su carácter de mujer pública connotaba desaseo. Por extensión, desde el siglo XII se aplicaba a toda mujer que ejercía la prostitución. Así, correspondía a una realidad social en la que las prostitutas eran marginales y a quienes se les podía violar e infamar al carecer de toda valía social. Era un denuesto que buscaba asimilar a las mujeres como objetos de compraventa. Para la historiadora argen-

---

lo supiera, pero siempre que su protagonista fuese honrado y virtuoso tendría vergüenza y ésta sería como un testigo que le recordaría ese acto. Cumplía la función de ser memoria de una inmoralidad. Este sentimiento tenía una explicación fisiológica que funcionaba de la siguiente forma: primero la sangre se calentaba en un lugar cerca del corazón, después subía al rostro hasta enrojecerlo y luego incitaba el deseo de responder a aquel que había hecho padecer al alma o retraerse por actos inmorales (Caro, 1968: 83; Madero, 1992a: 47; Pitt-Rivers, 1968: 31).

[6] El primer código castellano que se refiere a esa palabra como ofensa y por tanto susceptible de ser punible es el *Fuero Viejo de Castilla*, compilado en el año 1241 (Madero, 1992a: 65).

tina Marta Madero, tal expresión convertía simbólicamente a las mujeres como naipes que podían circular entre las manos de los hombres, de ahí su manifiesta brutalidad (Madero, 1992b: vol. II, 581). Por extensión remitía a toda mujer que se había relacionado con varios hombres, fuese por dinero o por afecto; o cuyo comportamiento al menos así lo sugería, pues la actuación femenina dependía mucho más de la apariencia que del hecho concreto, el vecindario lo sabía y por eso se mostraba atento a observar cualquier detalle que pusiera en duda la honradez de una mujer.

Así, la injuria *puta* era una forma de denuncia social que pretendía evidenciar la "vida disipada" de alguna mujer, acto que significaba la subversión de los papeles de género; y, en última instancia, representaba un atentado al orden imperante. Era un llamado de atención pedagógico-moral a los géneros. Hacia las mujeres funcionaba como una maldición que se cernía sobre ellas en caso de que se negaran a cumplir con el modelo que debían seguir. Todas las mujeres lo sabían, y las que comulgaban con estas nociones tenían mucho cuidado de no caer (en la lógica de hundirse) en esas situaciones indeseadas. Cuando ello ocurría, prestas se disponían a alejar el peligro de quedar "reputadas por tales", según expresión de la época. Bajo esa premisa, Bárbara Rodríguez decidió llevar su caso ante los tribunales, previo consentimiento de su marido, el comerciante veracruzano Andrés de Belmar, cuando Isabel de Lara y Salamanca la injurió diciéndole que "hera una puta-bruja-india-alcagueta-echizera", denuestos que iban "en grave y sumo perjuicio de mi reputacion creditos y buena fama con que siempre he vibido en esta república y en desdoro del [h]onor de dicho mi marido" (AGN, FI, vol. 518, exp. 3, f. 58). Lo mismo pensó Francisca de Moreno, sobrina del promotor fiscal del arzobispado de México, doctor Andrés Moreno, en el altercado habido entre el licenciado Luis de Almaraz y el propio doctor Moreno, cuando el primero la injurió llamándola "puta" y en respuesta ella le contestó que era un "indio collote" (AGN, C, vol. 705, exp. 38, f. 416).

Hacia los hombres del núcleo familiar —esposo, padre, hijo, hermano y demás parientes varones—, significaba la insistencia de su incapacidad para controlar la conducta de las mujeres bajo su cargo, pues de esta acción dependía su propia honra. Por ello, cuando alguna de las mujeres de la familia era injuriada, prestos tenían que atajar el agravio, fuese mediante un reclamo que por lo general se convertía en riña o por los cami-

nos del derecho. Esta idea recorría todo el imaginario masculino y, por lo mismo, miembros de todos los estratos sociales se vieron involucrados en acciones jurídicas o violentas que buscaban la reparación del daño, lo cual explica el hecho de que aun cuando la injuria *puta* tenía como objeto de insulto a la mujer, su efectividad atacaba de forma directa la honra del esposo, padre o hermano. Por eso, cuando el corregidor de la ciudad de México, Juan de Obregón, injurió llamando "grande puta" a la hija del comerciante Francisco Mexía, éste casi de inmediato presentó una querella criminal (AGN, FC, vol. 15, f. 164v); por su parte, el mulato Vicente Francisco Pardo hizo lo propio cuando el ministro del Santo Oficio, Diego Vela, injurió a Juliana de San Juan de Dios, su "mujer legítima", llamándola "grandisima puta" (AGN, FI, vol. 75, exp. 3, f. 181).

En un mundo social en donde el cultivo y la defensa de la honra se fundaban en manifestaciones de decoro social; así como una lógica socialmente construida de afirmación y degradación, la expresión *puta* connotaba desprecio y ofensa, pero también adoptaba la forma de un mecanismo de ordenamiento jerárquico. Consciente de estas nociones, el inquisidor Diego de Vela se lo hizo saber al mulato Vicente Francisco Pardo cuando acudió a declarar en la causa criminal que éste le levantó por las injurias prorrumpidas a su esposa. En ella, el injuriador precisó que, de no haber actuado como lo hizo, "se da lugar a que gente semejante tenga conmigo y otras personas españolas semejantes desvergüenzas", y añadió que la injuria lanzada no era otra cosa que la constatación de un hecho real puesto que todo el barrio "conosçe de las desvergüenzas de la dicha mulata". Así, para Vela, sus actos tenían dos sentidos simultáneos: por una parte, era una forma de contener y reprimir ejemplarmente a los que consideraba como sus inferiores sociales; y, por otro, era la denuncia social de una mujer que se había alejado de lo correcto.

Por su parte, el ofendido no podía expresar de manera explícita que las injurias proferidas a su esposa iban en detrimento de su honor, puesto que en el imaginario dominante de la época no lo tenía. Era un mulato y por ende un elemento perteneciente a los estratos más bajos de la sociedad; sin embargo, Pardo, al pedir al agresor que se abstuviese de injuriar a Juliana porque era su *legítima mujer*, y como tal le *debía veneración*, pretendía decir que Juliana era mujer virtuosa porque

no vivía de manera deshonesta sino con él, y por tanto estaba sujeta a su autoridad. Intentaba manifestar que su esposa no era una mujer descarriada, sola, sin ningún hombre que velara por ella, por el contrario, él era su esposo, y como tal le debía veneración y respeto. Así, al defender la reputación de su esposa defendía la propia, pues en la reputación de la mujer se sustentaba la honra masculina (Lavrin, 2005: 500).

El uso de injurias cuya finalidad era poner en duda la honradez femenina fue uno de los recursos más utilizados para socavar la virilidad de los individuos socialmente inferiores. Entre iguales sociales, en apariencia, ambos contendientes estaban en condiciones similares de responder a tales afrentas; sin embargo, aun entre los miembros pertenecientes a un mismo estrato social existían dinámicas de poder verticales. Las diferencias de riqueza, edad, influencia social y reputación eran elementos importantes en las interacciones sociales y generaban formas particulares de desafíos y respuestas en la arena de las injurias. En la causa criminal que levantó Francisco Mexía en contra del licenciado Obregón por haber injuriado a su hija Magdalena, ambos personajes pertenecían al mismo estrato social y por tanto tenían el mismo estatus jurídico y un imaginario social común, "notorios hidalgos gente de honra y limpia de macula", según refirió el propio Mexía. No obstante, existía una salvedad, el injuriador había sido corregidor de la ciudad y ello le otorgaba un añadido considerable a su "aura social". El injuriado lo sabía y, para contrarrestarla, a lo largo del proceso apeló en varias ocasiones a su calidad social. Se definió como "hombre rico y caudaloso", con "casa muy honrrada y proveyda de los necesario", casado con "mujer honrrada y virtuosa" y que siempre había procurado vivir "con toda nobleza y honrra". Es decir, ante la "estatura social" de su ponente, Mexía debía dejar bien establecida la propia como recurso para igualarse en el plano social. De ahí que señalara: "Y siendo como *soy es por todos sabido* […] q[ue] la dicha mi hija Magdalena es una donzella honesta y recogida" (AGN, FC, vol. 15, f. 166). Al respecto, cabe destacar la última expresión —de uso común en la época, según inferimos por su reiteración en varias causas—, pues remite a un recurso de comunicación cuyo objetivo era atajar y neutralizar el mensaje de la injuria proferida. En efecto, "es por todos sabido" es una expresión que evoca un amplio sentido común que sorprende al emisor tener que repetirlo. Quienes se

mostraban así de sorprendidos compartían un pretendido buen lugar en la jerarquía social de su comunidad y, por tanto, no creían necesario reflexionar al respecto, al mismo tiempo que denotaba un cierto apuro por trascender esos momentos que podían resultar abrumadores (Albornoz, 2007: 8). Es decir, para Mexía y para muchos de sus contemporáneos, tal vocablo resultaba un recurso cuyo objetivo era "evidenciar lo evidente": cómo podía caber, siquiera, la sospecha del contenido de la dómela injuriosa expresada. De manera que mediante la obviedad se pretendía detener la maledicencia de la injuria, al mismo tiempo que funcionaba como un recurso para hacer valer sus derechos ante alguien que desafinó en los tratos sociales.

Cuando la injuria *puta* se pronunciaba entre individuos pertenecientes a las clases subalternas, dichos altercados operaban como espacios adecuados para afirmar el valor del agresor, y podía hacerlo sin el obstáculo del respeto a las jerarquías. Josefa Trinidad, esposa del arriero Joseph Sánchez, experimentó una situación semejante cuando uno de sus vecinos, Joseph de Alfaro, por problemas de linderos de terrenos, la injurió llamándola "puta". En esa ocasión no pudo responder a la agresión porque se encontraba sola, su marido se hallaba en su trabajo, y fue hasta la tarde del día siguiente cuando la propia agredida y su cónyuge acudieron a reclamarle a Alfaro. Éste, de nueva cuenta injurió a ambos y subrayó que Sánchez era un cabrón cornudo, en alusión a sus largas y constantes ausencias. Ante esta acción, la respuesta fue contundente: el esposo injuriado se lió a golpes con su injuriador (AGN, FC, vol. 11, f. 115).

En los hogares en donde el padre de familia tendía a ausentarse por largos periodos, por lo general por motivos laborales, las esposas tenían mayor capacidad de movilidad para tratar diversos asuntos, habitualmente relacionados con el ámbito doméstico; sin embargo, esa relativa libertad las podía hacer víctimas de los rumores, sobre todo de su conducta sexual. Las injurias de Alfaro apuntaban en ese sentido, y el propio esposo injuriado así lo percibió al precisar en la querella que levantó en contra de su agresor que, si bien era cierto que su esposa se quedaba sola por largas temporadas, nunca le había faltado al respeto. "Y porque siendo mujer como es a procurado siempre vivir honrrada y virtuosa y nunca avia procurado hazerme adulterio" (AGN, FC, vol. 11,

f. 118). Exorcizaba de esa forma toda duda que las injurias de Alfaro pudieron haber causado en su comunidad. Por su parte, la postura de injuriador remite a la idea de que las mujeres solas sin la vigilancia masculina permanente podían fácilmente salirse de los márgenes adecuados y poner en duda la honra del esposo.

En suma, la injuria *puta* buscaba denunciar cualquier variación o desvío de las conductas femeninas; funcionaba como un estigma que podría marcar a cualquier mujer que cayera bajo sospecha de no cumplir con su papel social. Los maridos y varones, en general, sabían de ese código y por ello tenían la obligación de alejar el temor de que sus esposas fueran "tenidas como tales". Cuando algún marido no lo conseguía, entonces se convertía en un "cabrón cornudo".

La infidelidad femenina: el "cabrón cornudo"

En el imaginario novohispano la mayor obligación de todo varón era la de cuidar y vigilar que las mujeres de su familia no cometieran actos deshonestos, puesto que ellos eran el origen de una deshonra (Gonzalbo, 2009: 272). Los maridos, por su parte, debían emplear su hombría ante todo en vigilar el comportamiento adecuado de su esposa, pues de ese hecho dependía su reputación. En consecuencia, el adulterio, o su sola insinuación, no sólo representaban una violación a los derechos de él, sino también evidenciaba su fracaso en el cumplimiento de su deber. Al respecto, Ramón Menéndez Pidal hace notar que en las sociedades regidas por el concepto del honor aquellos hombres que podían participar de dicho valor eran sus depositarios y guardianes a un mismo tiempo. Por eso, aquel individuo que no defendía ese patrimonio o lo ponía en entredicho permitiendo la conducta inapropiada de su mujer no sólo se convertía en cómplice del atropello cometido por el adúltero, sino que, junto con él, afrentaba a la comunidad entera (1943: 152). Ésta, por su parte, reaccionaba denunciando, juzgando y sentenciando el hecho mediante el rumor, en el que ella era definida como "puta" y él como un "cabrón cornudo".[7]

[7] En torno a la definición de *cabrón cornudo*, Teresa Lozano revisa el término con detenimiento (2007: 162-164).

En Nueva España, los hombres construían su sentimiento de masculinidad sobre las manifestaciones de fuerza y autoridad. Así, el cultivo y la defensa de estos valores conducía a los individuos a una lógica de afirmación de género en donde procesos de aserción y degradación, de autoridad y sumisión configuraban las formas de relacionarse (Stern, 1999: 128). En este contexto, la injuria *cabrón cornudo* funcionaba como un mensaje adecuado para degradar la virilidad del otro. Así, en las relaciones masculinas de poder verticales, su propósito era humillar y someter al injuriado. Con esa intención fueron insultados tanto el mulato Vicente Francisco como Manuel de Jesús, un indio de Chalco, cuando Miguel de Serna, un ranchero español de la misma región, fue a buscarlo a su casa para injuriarlo de "cabrón cornudo" por la disputa de un ojo de agua. Ante el agravio, Manuel de Jesús guardó silencio y después acudió a quejarse ante el gobernador indio de la provincia (AGN, FC, vol. 1, exp. 26, f. 496). Entre iguales, la reacción de Manuel hubiese significado debilidad y falta de hombría, pero entre desiguales sociales responder en la misma forma o con un ataque físico podría haber significado una escalada mayor de violencia y denigración hacia el injuriado.

La situación era otra cuando un hecho injurioso ocurría entre iguales sociales, pues existía la posibilidad de responder con la misma intensidad y contundencia. Cuando el notario inquisitorial Diego Ignacio de Vela "acornudeó" al boticario Diego de Anaya, acto que resultaba —en palabras del injuriado— "caussa de ynfamia contra mi honra, muger cassa y hyjos", pues era "de todos sabido" su buena reputación, éste de inmediato entabló un juicio criminal en su contra (AGN, FIV, I, caja 5037, exp. 15, f. 1). Un caso similar fue el de Matías de la Vega cuando el padre Pedro Delgado lo injurió en el zaguán de la casa del corregidor de Coyoacán, Joseph de Tamayo, llamándole "cabrón cornudo". El ofendido narró en su declaración que ante tal improperio, desmontó colérico y dispuesto a usar el arma de fuego que llevaba en su montura, ya que "las dichas dómelas son tenidas en summo perjuicio de la honra y cassa de gente honrrada y limpia y de buenas costumbres", pero su decoro social se lo impidió: "q[ue] si no me hubiera contenido en actuar de prudencia me hubiera perdido... exponiéndome al riesgo eminente de perderle el decoro y reverencia q[ue] por su estado se le debe motivo que me hizo ni hablar ni valerme de defensa ni vindicta alguna" (AGN,

fiv, crs, vol. 6574, exp. 40, f. 6). Sin embargo, no todos reaccionaban de la misma forma, y en ocasiones el improperio *cabrón cornudo* desataba la violencia, como ocurrió en San Bartolomé, provincia de Cópala, en la Nueva Vizcaya, cuando el español Pedro de Medina injurió con tal dómela al también español Francisco de Figueroa por una discusión trivial, mientras ambos personajes reparaban el eje de un molino. Figueroa, enojado, tomó su espada y embistió a Medina; éste se defendió con una azada, al tiempo que ambos continuaban injuriándose. La llegada de los trabajadores de Medina impidió que continuara la riña (agn, fc, vol. 355, f. 396).

El miedo a ser señalado por la comunidad de ser un hombre incapaz para responder de la manera adecuada a los insultos que ponían en duda la propia hombría llevaba a los involucrados en un proceso criminal por injurias a presentar alegatos igual de rotundos. El boticario Anaya y Pissa replicó a su injuriante destacando el incumplimiento de la moral que correspondía a su calidad, pues "siendo ministro de este Sancto tribunal (de la Inquisición) y que abia de darse a estimar y Respectar no lo hace [...] y presume de muy cabal y caballero y los caballeros no dan lugar a quexas ni grandes escandalos",[8] y peor aún, "pues siendo casado no hase vida con su muger" (agn, fiv, i, caja 5037, exp. 15, f. 1v). Con esta declaración, el injuriado pretendía expresar que si en este caso hubiese un posible "cornudo", era el propio Vela al dejar su casa desprotegida. Por su parte, de la Vega quiso dejar asentado el profundo coraje que sintió y de las acciones que hubiese sido capaz de realizar ante una ofensa de tal naturaleza; no obstante, su calidad y decoro social como hombre honrado que era se lo impidió, evidenciando de esa forma la actitud poco honrosa de su injuriante. Mediante un silogismo moral hundía a su oponente y manifestaba su dignidad. Valores ausentes por completo en el último caso, en donde una ordinaria labor entre amigos se convirtió en un pleito cuando uno de ellos prorrumpió la ofensa de "cabrón cornudo".

Sin embargo, existían conflictos en donde la pronunciación de tal denuesto buscaba reivindicar, aún de manera espontánea y efímera, injusticias y abusos perpetrados por autoridades. El indio Miguel Zuni

[8] El paréntesis es propio.

reaccionó injuriado con ese epíteto a su gobernador, Francisco Ximénez, ante una situación que él consideró como ofensiva e injusta: la intrusión arbitraria del referido gobernador a su casa para exigir flores que se usarían en los festejos de la Santa Cruz (AGN, C, vol. 54, exp. 9, f. 83). Otra situación semejante se dio cuando el alcalde mayor de Tepejí del Río, Joseph de los Robles, se disponía a pregonar en pública almoneda los bienes embargados de Antonio Laredo, vecino del pueblo de Cuautitlán, en ejecución de una sentencia dictada por los oidores de la Real Audiencia de México, luego de que el propio Laredo había perdido la apelación. Éste se presentó al lugar de los hechos y gritó en público que De los Robles era un "desgraciado cabrón cornudo" y que al alcalde de Cuautitlán, Domingo de Saba, no "le hacía justicia" (AGN, FC, vol. 54, exp. 19, f. 353). Ante este desaguisado, De los Robles mandó a su alguacil para que prendiera a Laredo, pero éste huyó a la iglesia y desde el atrio, valiéndose de la inmunidad eclesiástica, continuó injuriando al alcalde mayor hasta que se consiguió el permiso eclesiástico para prenderlo.

La injuria *cabrón cornudo* en los casos anteriores remite a una expresión de descarga y frustración, pero también manifiesta una forma de resistencia: la negación del derecho de un superior social al atropello —caso Miguel Zuni— o el derecho propio a enfurecerse ante lo que se consideraba un abuso, porque "no se le hazia justicia", en el caso de Antonio Laredo. Tales posturas pueden leerse como contrapuntos ante aquellas acciones consideradas como injustas y humillantes, contrapuntos que provocaban violencias igual de rudas y abusivas como las que aplicaban los injuriantes.

La descendencia étnica y la negación de humanidad: "perro indio" y "collote indio"

Los miembros de la sociedad novohispana calibraban de manera constante las formas de igualdad que los relacionaban entre sí. Así como existía una amplia variedad de vocabularios corporales y orales para indicar la cortesía adecuada; en contrapartida, existían algunas injurias cuya pretensión era destruir, al menos de momento, las estimas constituidas. Señalar a una persona como de una calidad social inferior de la

que se quería presentar o identificar fue uno de los recursos ofensivos condensados en la injuria *perro indio* o *collote indio*.

Entre iguales sociales, decirle a alguien *perro indio* era jalonarlo de modo simbólico hacia estratos socialmente inferiores, lo que desbarataba la igualdad o superioridad social del injuriado (Lipsset-Rivera, 1998: 473). Francisca Moreno, sobrina del promotor fiscal del arzobispado de México, Andrés Moreno, era consciente de ello y por eso usó la expresión *collote indio* como respuesta a una injuria previamente lanzada por el presbítero Luis de Almaraz, quien ante la ofensa reaccionó amenazándola con un cuchillo (AGN, C, vol. 705, exp. 38, ff. 409-416). Ambos personajes eran integrantes del mismo estrato social y, en ese sentido, la intención injuriosa de Moreno resultaba muy hiriente para un hombre de la calidad social de Almaraz. Su reacción manifiesta la humillación que padeció. En otras ocasiones la injuria *perro indio* funcionaba para recordarle a alguien su condición de inferioridad ante un desacato a las jerarquías sociales. El recién llegado panadero español Martín de Vargas llamó "perro indio" al mulato Andrés de Briseño, cochero del inquisidor Francisco de Peza y Ulloa, luego de que Briseño salpicara con su carro agua sucia sobre Vargas. En la declaración de Juan Antonio de Vargas, hermano del injuriador y que participó en el altercado lanzando una piedra al cochero, manifestó que hirió a éste porque no pudo "contenerse viendo la desverguenza de dicho cochero siendo quien es atreverse a un español". Martín de Vargas quizá no sabía que Andrés era mulato y tampoco le interesaba, en el imaginario de la época, mulatos e indios, al pertenecer a los estamentos más bajos de la sociedad, cabían en el mismo esquema y como tales todos podían ser injuriados mediante la expresión *indio* (AGN, FRFI, vol. 76, exp. 12).

El análisis de los insultos presentes en estas querellas alude a dos categorías: el epíteto perro, que entrelaza de manera íntima tres sentidos: se refiere a la asimilación de una criatura sin alma dentro del horizonte católico; a un animal servicial sometido a perpetuidad a su amo que lo domestica y lo vuelve objeto de su voluntad; y al mal, a lo diabólico (Albornoz, 2007: 6). Todas, representaciones latentes en los imaginarios mitológicos de varias religiones occidentales. Por su parte, el *coyote*, remite a la animalidad marginada, a los seres desadaptados poseídos por la obsesión de incontrolables deseos sexuales, por su pasión por la vida

errante y su relación con la condición de paria; por ser siempre un extraño, un ajeno a la comunidad y porque resulta una figura que encarna la muerte, acaso por su naturaleza de animal carroñero (Gutiérrez, 1993: 250).

Estos denuestos, junto con la expresión *indio*, nos conducen a los sótanos de la estructura social novohispana, en donde cada grupo social tenía una posición definida con claridad. Sus integrantes se definían a partir de su calidad y ésta se fundaba, sobre todo, en el color de la piel. La primera calidad y la máxima aspiración de cualquier habitante novohispano con deseos de ascenso social era la de ser catalogado de blanco o español. En contrapartida, los últimos peldaños sociales eran como un abismo del cual se deseaba escapar, nadie los anhelaba para sí, pues suponía que los integrantes de estos grupos eran marginados. Así, las injurias *indio* y *coyote* se referían a las partes más bajas de la escala social y aludían a las esferas más alejadas de la cúspide. Era una de las peores identificaciones dentro del espectro de lo negativo en una sociedad jerárquica en donde todos tenían a alguien por encima y a alguien por debajo. Instalados en este simbolismo, todos los novohispanos eran un poco perros: servidores fieles, obedientes, entregados a la voluntad de un amo (Albornoz, 2007: 6). No obstante, aquel individuo que había sido injuriado de *perro* y además *indio* había llegado tan bajo en la escala que incluso perdía su naturaleza humana para convertirse en una bestia. Ésta era una noción que merodeaba en el ambiente social de la época y en los momentos precisos se evocaba para recordarle a alguien el lugar social que ocupaba.

La disidencia religiosa: el "judío marrano"

Señala Henry MéChoulan que las reflexiones sobre el judío vertidas en la literatura, filosofía, teología y el derecho del Siglo de Oro parecen, a simple vista, una paradoja, puesto que en España y sus reinos no había judíos desde 1492, fecha de su expulsión decretada por los reyes Católicos (1979: 118). Como es sabido, Fernando e Isabel ofrecieron la oportunidad de permanecer en la península después de su conversión. Muchos judíos aceptaron esta disposición y practicaron con sinceridad su

nueva religión; otros, en cambio, fingieron una piedad cristina mientras continuaban practicando su antigua religión. Por otra parte, las élites hispanas consideraban que la corona debía su grandeza excepcional a su celo dentro del catolicismo, del cual era la espada y el escudo. El judío, "por su crimen de lesa majestad divina y humana", podía comprometerlo todo; y por muy grande que fuera el poderío de los monarcas hispanos, siempre estaría amenazado por la presencia judía, que tendía a contagiar e infectar todo, de ahí que la tolerancia hacia ellos, según los más obsesos defensores de la unidad de fe, representaba una traición a la religión cristiana y un riesgo a la unidad política fundada en el catolicismo. Estas ideas provocaron que hacia los siglos XV y XVI el temor al judío alcanzara en la península ibérica una enorme difusión que se condensó y manifestó en el concepto de pureza de sangre, noción que remitía a la preocupación de ser descendiente de judío, ya que la sangre de quienes entregaron a Cristo, refiere el jurista Juan Arce de Otalora, había perdido toda suerte de nobleza y dignidad; y, por tanto, estaban excluidos de todo honor.

Este miedo social que comenzó en el seno de las élites, por medio de sermones, prédicas y representaciones teatrales, llegó a los estratos sociales inferiores, y pronto la sola insinuación de la ascendencia o descendencia judía se convirtió en un estigma al mismo tiempo que una forma de marginalidad social. En la península era una noción común que aún el súbdito más pobre y de calidad inferior presumiera de tener honra si en sus antecedentes familiares no existía registro de haberse mezclado con "sangre corrupta" (Bennassar, 1984: 196). En ese sentido, si la palabra *judío* resultaba en sí misma peyorativa, añadida la expresión de *marrano*, la composición se convertía en una clara ofensa. Covarrubias refiere que dicha palabra era una expresión ruin que señalaba al judío recién convertido al cristianismo, pero que lo había hecho de forma fingida (Covarrubias, 1984: *s.v.*). Por su parte, la *Nueva Recopilación de las Leyes de Castilla* de 1567 establecía de manera puntual los castigos que recibirían aquellos que "llamaren marrano [...] a hombre de otra ley que se tornare cristiano" (*Novísima*..., título XXV, libro XII, 5: 416), prescripciones que hacen suponer la difusión de tal epíteto ofensivo entre la población y su uso cotidiano y reiterado en contra de los conversos.

Estas nociones alcanzaron el Nuevo Mundo y, si bien en Nueva España la preocupación por la pureza de sangre no adquirió las mismas dimensiones que en la península, su presencia fue notoria. En este sentido, en el análisis de los expedientes que contienen la injuria *marrano judío* se encuentra una constante: en ningún caso la calidad de los implicados correspondía a miembros de los estratos bajos de la sociedad, pues por lo general los involucrados eran comerciantes o sacerdotes

Una de las características de las causas criminales levantadas por la injuria *judío marrano* es que en ellas el injuriado vertía las virtudes de su identidad social porque, a diferencia de otros denuestos injuriosos, el de *judío marrano* contenía, además de una intención dolosa, la denuncia de un delito no menor en el espectro jurídico de la época: el de judaizante. De ahí que aquellos novohispanos que se veían involucrados en un conflicto similar, por medio de una construcción discursiva sobre su propio ser social, siempre sustentado sobre los valores morales de la época, pretendían desbaratar toda probable acusación al mismo tiempo que solicitar la reparación de su honra maltrecha. Así lo estableció Dionisio de Merlo en la querella levantada en contra de los hermanos Joan y Agustín Pérez de Rivera: “Y digo que siendo como soy por la misericordia de Dios limpio xcristiano viejo sin rrasa ni descendencia de judio ni de moro ni de otra reprovada ni penitenciado ni nuebamente convertido hombre honrrado quieto bien visto notorio hijodalgo emparentado con gente principal y que tiene oficios assi en la Inquisission cabildo de la cathedral y ayuntamiento de la ciudad de Mexico”. Y añadía el injuriado: “Y porque las dichas palabras ynjuriosas no caven en mi persona en manera alguna […] pido y suplico a V[uestra] E[xcelencia] que los dichos sean presos y los mande condenar en pena de desdecirse públicamente para rreparar la dicha mi honrra” (AGN, FI, vol. 311, exp. 8, ff. 171-171v).

Así, la injuria *judío marrano* representaba la estrecha relación entre la denuncia formal de un delito y la ofensa que encarnaba los antivalores de una sociedad; y si bien es cierto que en ninguno de los casos la Inquisición emprendió una averiguación a partir de una injuria, sea por el peso social del injuriado o porque una sola ofensa no bastaba para iniciar una investigación de esa magnitud, la acción injuriosa se tornaba en acusación. Expresiones como “y por que es

[de] todos sabido la verdadera fe del susodicho", "era un herege judio probado y que [el injuriador] se lo avia de probar" o "que a él [al injuriador] nadie lo podia engañar que el dicho [injuriado] [...] es un judio marrano" pretendían manifestar un secreto a voces, evidenciar algo que toda la comunidad sabía pero que nadie se atrevía a decir: que el injuriado era sospechoso; y el injuriante, erigido en guardián de la moral religiosa, habría de revelar la verdad para bien de la propia comunidad, es decir, en la referida injuria siempre existía un acto de delación de un hecho incorrecto y criminal. Por eso, el injuriado se veía en la necesidad de probar que la injuria era una calumnia levantada en su contra al mismo tiempo que demostrar la mala fe de su ofensor, por supuesto, siempre y cuando éste tuviese la calidad social necesaria como para que su palabra tuviese la suficiente autoridad, como en el caso referido.

No podemos concluir que la injuria *judío marrano* haya sido un epíteto exclusivo de grupos privilegiados; nuestra muestra es muy pequeña y por ello sólo podríamos asentarlo como un indicio; en cambio, podemos inferir que la identidad social contenida en la palabra *judío* era considerada tanto en los discursos hegemónicos como en el imaginario social de la época como una desviación —herejía— y una marginalidad —un grupo étnico inferior—; y por lo tanto, una ofensa que atacaba directamente uno de los pilares del orden social: la práctica de una religión considerada como única, superior y verdadera.

Otras injurias: puto, pícaro y bellaco

Crimen *nefandum* por excelencia por ser considerado un agravio al orden natural, la homosexualidad o sodomía, según expresión de la época, también tuvo en espacio en el mundo de las injurias. Presente en los distintos códigos jurídicos y en la tradición oral, la injuria *puto* y su contraparte femenina, *puta*, refiere Marta Madero, eran consideradas las dos mayores palabras infames en la España medieval y hasta bien entrado el siglo XVIII, y aun después de esa época (Madero, 1992a: 68).

En el siglo XVII novohispano la ofensa *puto*,[9] suponemos, era menos conocida, puesto que la hallamos en un solo momento, en boca del portugués Antonio López Carballo. En esa ocasión, éste usó tal dómela la mañana del 6 de mayo de 1609, en el poblado de Tancítaro, provincia de Michoacán, para injuriar al fraile Thomas de la Cruz (AGN, I, vol. 284, exp. 8, f. 1).

Denuncia de un deseo desordenado y anormal, la injuria *puto* amenazaba el orden necesario de la naturaleza, según la prédica escolástica, puesto que subvertía los roles de género por ella establecidos. Formalmente, la relación entre un hombre y una mujer unidos en sagrado matrimonio era la única alternativa dictada por Dios; no podían existir otras formas de relación de afectos ni de género; por eso, la sodomía era considerada como un crimen y un pecado. Era un acto sexual que no conducía a la procreación, sino a la plena lujuria; quien lo practicaba no sólo era un pecador y criminal, sino un hereje y un infame, pues incluso negaba su calidad de hombre. De ahí que quien se preciara de serlo no podía siquiera permitir la insinuación de tal injuria.

Perfil del antihéroe de la época, el pícaro es el contrapunto del ideal caballeresco, pues remite a todo individuo que solía recurrir al engaño y a la estafa para conseguir sus propósitos (Castro, 1972: 123). Quizá por esa razón Pedro Álvarez de Espinosa, dueño de una cacahuetería en la ciudad de México y arrendatario del licenciado Luis Joseph Vela del Castillo, notario del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, se quejó cuando éste, al acudir a cobrarle la renta, lo injurió de "pícaro ladrón" al enterarse de que Álvarez no había completado el dinero que le debía. El injuriado aclaró que las palabras lo afectaban mucho puesto que fueron dichas ante varios trabajadores de una obra cercana a su negocio, lo cual podía acarrearle "perderme el buen nombre y [h]onrra que tengo ganado en esta republica", pues los trabajadores podían a partir de ese hecho, "faltarle todo respeto y desvergüenza" (AGN, FC, vol. 527, exp. 5, f. 346). Si el pícaro era un hombre astuto y sagaz pero de baja condición, el *bellaco* se refería a un hombre malévolo y ruin (RAE: *s.v.*). Esta

[9] Conviene señalar que otro denuesto injurioso semejante en Nueva España era el de *bujarro*, el cual remitía a aquellos hombres que mantenían relaciones más que afectuosas (Castro Gutiérrez, 2000: 53).

injuria, en nuestro *corpus* documental aparece citada en dos ocasiones y tenía como destinatarios a dos figuras de autoridad. Francisco de Lima la utilizó para injuriar al guardián del convento de Ozumba, Andrés Baca (AGN, C, vol. 565, exp. 30, f. 1), e hizo lo propio la tabernera Ana de Aranda para insultar a los inquisidores cuando fue notificada de la apertura de una causa en su contra por tener en una de las paredes de su taberna una estampa de Monsen Simón, clérigo de Valencia tenido por santo pero que la Iglesia desconocía (AGN, I, vol. 527, exp. 5, f. 1).

Clave simbólica de un orden social, la injuria *bellaco* remitía a dudar de la honra de alguna autoridad, de quienes, incapaces de asumir su cometido, carecían de la legitimidad para exigir a los demás una correcta actuación. Eso quiso decir Pedro de Lima cuando le reprochó al fraile Baca que siendo quien era "se atreve a descasar a los hombres bien casados y a su muger lo habia querido forsar" (AGN, FIV, C, caja 5651, exp. 30, f. 1). Por su parte, Ana de Aranda fue más explícita al aseverar que los inquisidores no le podían exigir que se deshiciera de la estampa y acudiera a la Inquisición porque "no savian lo que dezian ni miraban sus maldades y bellaquerías ni sus desvergüenzas" (AGN, I, vol. 311, exp. 2A, f. 18).

Notas finales

Los hechos injuriosos contenidos en causas de naturaleza criminal dan cuenta de estas tensiones y violencias cotidianas, e incluso, como asevera Cheryl English Martin, podían funcionar como espacios adecuados para desfogar rencores y corajes acumulados, y de esa manera mantener conflictos dentro de límites aceptables (1990: 306). En ese sentido, la injuria, al funcionar como cauce de violencias y tensiones, estaba construida sobre una serie de valores sociales que, expresados de forma inversa, pretendían ofender al otro. En efecto, el denuesto injurioso era una especie de metáfora social articulada a partir de antivalores en cuyo sustrato se hallaba un abanico de representaciones sociales que la comunidad evaluaba como las peores, como las que nadie deseaba ser porque manifestaban marginalidad y encarnaban figuras infamantes en un imaginario social dado. Así, las expresiones injuriosas vertidas en un

proceso judicial fueron analizadas aquí como mensajes que evocaban peligros y temores porque estaban construidos mediante antivalores que daban cuenta de los otros rechazados, imagen viva de los no modelos en el imaginario social novohispano de los siglos XVI y XVII.

Asimismo, el análisis de la injuria ofrece la posibilidad de revelar los valores fácticos de una sociedad, y es preciso señalar que en Nueva España de los siglos XVI y XVII estos valores no eran otros que los principios sobre los cuales se erigió el sistema moral de la cosmovisión hispano-católica sustentada en el concepto del honor. Por ello, cada una de las injurias presentes en las causas criminales corresponden con los elementos constitutivos del honor mediterráneo: la injuria *puta*, junto con el agravio a la virilidad de un individuo mediante el epíteto *cabrón cornudo*, y la infamia de llamar a alguien *judío marrano*, remitían, primero, a la idea aristotélica que consideraba la vida honesta en función de la virtud; después, la importancia de la pureza y la castidad femenina, así como el orgullo de la sangre; por último, la convicción cristiana de que los hombres buenos constituían una comunidad de fieles. La injuria *indio*, en tanto, era una expresión que correspondía en exclusiva a las sociedades americanas en donde la población nativa resultó conquistada y, por ende, ocupó los estratos más bajos en la jerarquía social, es decir, consigna un grupo marginal y sometido. En este sentido, es preciso señalar que, en cuanto a los temas de la injuria, las mutaciones se tornan escasas. El agravio y la denuncia a la sexualidad femenina, a los considerados puntales de la masculinidad de la época y las denigraciones raciales son referencias gravemente injuriosas de una notable estabilidad en Nueva España y más allá de ella; y aun cuando en épocas posteriores dichas representaciones se diversificaron y atenuaron, continuaron siendo injurias (Taylor, 1987: 127-130; Martin, 1990: 305-324; Lipsett-Rivera, 1998: 180-200; Lozano, 2007: 161-184; Chenaut, 1997: 113-125).

Puesto que las querellas por injuria aquí revisadas tenían como propósito reivindicar el honor agredido del injuriado, se puede señalar que la honra no fue un valor exclusivo de la élite novohispana, pues en dichos conflictos son múltiples los actores sociales que lo reivindican de forma explícita o implícita. Así, mujeres, aun las que pertenecían a los grupos más marginados, junto con trabajadores urbanos, peones de

haciendas, indios e incluso esclavos (Boyer, 1998: 161-164), personajes que podían parecer ajenos a la reivindicación del honor, se veían envueltos en disputas en donde tal valor resonaba de una u otra forma. De manera que en Nueva España el honor fue un valor que atravesó todos los estratos sociales y fue como un eje en cuyo entorno se movieron las dinámicas sociales, de ahí que su estudio resulte fundamental para comprender y explicar los complejos sistemas de sociabilidad en los que interactuaban los hombres y mujeres del México colonial. En ese sentido, el análisis de las injurias resulta un camino adecuado para tratar de dilucidar dicho proceso social.

Asimismo conviene destacar que todo lo manifestado en un hecho injurioso era producto de los códigos culturales que pervivían en una época dada y, aun cuando las fuentes que contienen estos relatos están atravesadas por el poder institucional, permiten observar desde las experiencias vitales sensibles y cotidianas hasta la dinámica de los discursos normativos de una época y el funcionamiento y operación de las instituciones encargadas de sancionarla. Así, sensibilidades, normas e instituciones manifiestas en el contexto histórico que los sostiene y origina son sólo algunos de los filones que brinda el estudio de la injuria como fenómeno histórico.

REFERENCIAS

Fuentes documentales

agn, fc. Archivo General de la Nación, Fondo Criminal.
agn, fcrs. Archivo General de la Nación, Fondo Clero regular y secular.
agn, fi. Archivo General de la Nación, Fondo Inquisición.
agn, frfi. Archivo General de la Nación, Fondo Real Fisco de la Inquisición.
agn, fiv, c. Archivo General de la Nación, Fondo Indiferente Virreinal, Criminal.

Obras consultadas

ALBORNOZ VÁZQUEZ, María Eugenia, 2007, “La injuria de palabra en Santiago de Chile, 1672-1822”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en http://nuevomundo.revues.org/document240.html (consultado el 1 de mayo de 2012).

BEL BRAVO, María Antonia, 2000, *La familia en la historia: propuestas para su estudio desde la nueva historia cultural*, Madrid: Encuentro.

BENNASSAR, Bartolomé, 1984, *Los españoles. Actitudes y mentalidades desde el siglo XVI al siglo XIX*, Madrid: Swan Avatesv & Hakeldama.

BOYER, Richard, 1998, “Honor Among Plebeian, *Mala Sangre* y Social Reputation”, en *The Faces of the Honor: Sex, Shame and Violence in Colonial Latin American*. De: Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera, Albuquerque: University of New Mexico, pp. 152-178.

CARO BAROJA, Julio, 1968, “Honor y vergüenza. Examen histórico de varios conflictos”, en *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. De: J. G. Peristany, Barcelona: Labor, pp. 77-127.

CARRILLO CAZARES, Alberto, 2009, *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano 1585*, Zamora: El Colegio de Michoacán / Universidad Pontificia de la Santa Cruz [Dos volúmenes].

CASTRO, Américo de, 1972, *De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII*, Madrid: Taurus.

CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, 2000, “Honor y deshonor en una ciudad provinciana. La curiosa vida y escandalosas acciones de Agustín Moreno de Nava”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 23, pp. 47-66. Disponible en http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo23/0329.pdf (consultado el 30 de abril de 2012).

CHARTIER, Roger, 2005, *El mundo como representación*, Barcelona: Gedisa.

CHAUCHADIS, Claude, 1982, “Honor y honra o cómo se comete un error en lexicología”, *Criticon*, núm, 17, pp. 67-87.

CHENAUT, Victoria, 1997, “Honor y ley: la mujer totonaca en el conflicto judicial en la segunda mitad del siglo XIX”, en *Familia y mujeres en México: del modelo a la diversidad*. De: Soledad González Montes y Julia Tuñón, México: El Colegio de México, pp. 111-160.

Covarrubias, Sebastián, 1984, *Tesoro de la lengua castellana o española compuesta por el licenciado Don Sebastián de Cobarrubias Orozco, capellan de su Magestad, Maestrescuela, y canonigo de la Santa Iglesia de Cuenca, y Consultor del Santo Oficio de la Inquisición*, Madrid: Turner.

Delumeau, Jean, 2002, *El miedo en Occidente (siglos xiv-xviii). Una ciudad sitiada,* Madrid: Taurus.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, 2009, "Los peligros del mundo. Honor familiar y recogimiento femenino", en *Los miedos en la historia*. De: Elisa Speckman Guerra, Claudia Agostini y Pilar Gonzalbo Aizpuru, México: El Colegio de México / Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 269-290.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, 1998, *Familia y orden colonial*, México: El Colegio de México.

Guereau-Jalambert, Anita, 1978, "Parenté", en *La Nouvelle Histoire*. De: Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Ravel, París: cepl, pp. 362-384.

Gutiérrez, Ramón A., 1993, *Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1846*, México: Fondo de Cultura Económica.

Johnson, Lyman y Sonya Lipsett-Rivera, 1998, "Introduction", en *The Faces of the Honor: Sex, Shame and Violence in Colonial Latin American*. De: Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera, Albuquerque: University of New Mexico, pp. 3-17.

Lavallé, Bernard, 2007, "Violencias y miedos familiares en los andes coloniales", en *Tradiciones y conflictos: historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*. De: Pilar Gonzalbo-Aizpuru y Mílada Bazant, México: El Colegio de México / El Colegio Mexiquense, pp. 155-168.

Lavrin, Asunción, 2005, "La sexualidad y las normas de la moral sexual", en *Historia de la vida cotidiana en México*. De: Antonio Rubial García, vol. I. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, pp. 495-517.

Lipsett-Rivera, Sonya, 2007, "Honor, familia y violencia en México". En *Gozos y sufrimientos en la historia de México*. De: Pilar Gonzalbo Aizpuru y Verónica Zárate Toscano, México: El Colegio de México

/ Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, pp. 185-199.

LIPSETT-RIVERA, Sonya, 1998, "A Slap in the Face of Honor", en *The Faces of the Honor: Sex, Shame and Violence in Colonial Latin American*. De: Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera. Albuquerque: University of New Mexico, pp. 179-200.

LOZANO ARMENDARES, Teresa, 2009, "Si no por amor… por miedo: violencia conyugal y temor en el México colonial", en *Los miedos en la historia*. De: Elisa Guerra Speckman, Claudia Agostini y Pilar Gonzalbo Aizpuru. México: El Colegio de México / Universidad Nacional Autónoma de México-IIH.

LOZANO ARMENDARES, Teresa, 2007, "Penurias del cornudo novohispano", en *Gozos y sufrimientos en la historia de México*. De: Pilar Gonzalbo Aizpuru y Verónica Zárate Toscano, México: El Colegio de México / Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, pp. 161-184.

LOZANO ARMENDARES, Teresa, 2005, *No codiciarás la mujer ajena: el adulterio en las comunidades domésticas novohispanas, ciudad de México, siglo XVIII*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

MADERO, Marta, 1992a, *Manos violentas, palabras vedadas; la injuria en Castilla y León. Siglos XIII-XV*, Madrid: Taurus Humanidades.

MADERO, Marta, 1992b, "Injurias y mujeres (Castilla y León, siglos XIII y XIV)". En *Historia de las mujeres de Occidente*, vol. II. De: Christiane Klapisch Zuber y Reyna Pastor, Madrid: Taurus, pp. 581-591.

MARAVALL, José Antonio, 1979, *Poder, honor, elites en el siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI.

MARTIN, Cheryl English, 1990, "Popular Speech and Social Order in Northern Mexico, 1650-1830", *Comparative Studies in Society and History. An Internacional Quaterly*, vol. 32, núm. 2, abril, pp. 305-324.

MéCHOULAN, Henry, 1979, *El honor de Dios*, Barcelona: Argos Vergara.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, 1943, *De Cervantes y Lope de Vega*, Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Mercado, Tomás, 1977, *Suma de tratos y contratos,* Madrid: Fábrica de Moneda y Timbres [Dos volúmenes].

Moogk, Peter N., 1979, "'Thieving Burgers' and 'Stupid Sluts': Insults and Popular Culture in New France", en *The William and Mary Quarterly*, vol. 36, núm. 4, octubre, pp. 524-547.

Muchembled, Robert, 1985, *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400-1750*, Louisiana: Louisiana State University Press.

Novísima recopilación de las leyes de España: dividida en XII libros, en que se reforma la recopilación publicada por el señor don Felipe II, en el año 1567, reimpresa últimamente en el de 1775. 1805-1807, Madrid: s. e. [Cinco volúmenes].

Pastor, María Alba, 1999, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo xvi al xvii*, México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.

Patlagean, Evelyne, 1978, "L'Histoire de l'imaginaire", en *La nouvelle histoire*. De: Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Ravel. París: cepl, pp. 240-255.

Pitt-Rivers, Julian, 1989, *Un pueblo de la Sierra: Grazalema*, Madrid: Alianza.

Pitt-Rivers, Julian, 1986, "Honor", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. V, Madrid: Aguilar.

Pitt-Rivers, Julian, 1979, *Antropología del honor o política de los sexos*, Barcelona: Crítica.

Pitt-Rivers, Julian, 1968, "Honor y categoría social", en *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. De: J. G. Peristany, Barcelona: Labor, pp. 21-75.

Pitt-Rivers, Julian, y J. G. Peristiany, 1993, *Honor y gracia*, Madrid, Alianza.

Rubial, Antonio, 2005, *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. I, México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.

Rubial, Antonio, 1999, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España,* México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras / Fondo de Cultura Económica.

Stern, Steve J. 1999, *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, México: Fondo de Cultura Económica.

Taylor, William B., 1987, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México: Fondo de Cultura Económica.

Twinam, Ann, 2009, *Vidas públicas, secretos privados: género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*, México / Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Undurraga Schüler, Verónica, 2005, "Honores transversales, honores polisémicos en la sociedad chilena del siglo xviii", en *Del nuevo al viejo mundo: mentalidades y representaciones desde América*. De: Alejandra Araya, Azún Candina y Celia Cussen, Santiago: Fondo de Publicaciones Americanistas / Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, pp. 53-65.

MALDECIR, MALFACER: EL PAPEL DE LA PALABRA HABLADA EN CAUSAS JUDICIALES POR HETERODOXIA (CHILE, SIGLO XVIII)

Eduardo Valenzuela A.
Universidad de Chile / Escuela de Altos Estudios
en Ciencias Sociales, París

Antecedentes

De lo que trata este breve trabajo es del papel de la palabra hablada en el ambiguo y liminal espacio de las prácticas del *arte máxico*, término presente en los documentos que abordan la heterodoxia y que aglutina a un conjunto de prácticas rituales cuyo denominador común es causar un efecto que está más allá de lo natural, de los límites posibles de los agentes que ejecutan el rito o de las materialidades que lo soportan.[1] Se trata de prácticas preternaturales que no están por sobre el orden natural y que poseen una explicación *razonable*, pero cuya comprensión se encuentra velada.

En las páginas siguientes nos proponemos avanzar algunas ideas sobre la red de intercambios y posibilidades de la oralidad en torno a una práctica concreta de este arte mágico: el maleficio. Para ello, nos serviremos de un conjunto de causas judiciales llevadas adelante por la justicia ordinaria en el Chile colonial del siglo xviii. Aunque las posibilidades son múltiples, queremos apuntar algunas ideas en torno a tres ejes centrales: las injurias y el papel de las voces públicas en la legitimación de los procesos, los mandatos de poder en los ritos de maleficio, y el esbozo de un lenguaje común en torno a estas prácticas.

Nuestra aproximación a estos documentos descansa sobre una serie de operatorias metodológicas previas, las cuales han determinado nues-

[1] La sencilla definición del *Diccionario de autoridades* (c. 1734) sintetiza en gran medida la carga del término y el uso que daremos: "Magia: ciencia o arte que enseña a hacer cosas extraordinarias y admirables" (*Diccionario*…, 1734: *s.v.*).

tra forma de trabajar estos materiales y han prefigurado los modelos teóricos que hemos levantado y propuesto con anterioridad.[2] Intentaremos resumir de forma breve algunos de los elementos centrales.

Un primer elemento que destacar es el carácter comparativo de nuestro enfoque de estudio. Esta perspectiva metodológica nos permitió romper la explicación intraprocesal, la cual ofrecía respuesta a partir de particularismos tales como aspectos biográficos de los jueces en cuestión o excepcionalidades en los emplazamientos donde los procesos fueron desarrollados. Al aplicar una metodología de análisis interprocesal, pudimos observar la presencia insistente de patrones en el relato estructurado desde la justicia, patrones que no podían explicarse a partir de particularismos y que daban cuenta de un fenómeno de mayor envergadura. A diferencia de los tribunales especializados, los jueces locales no conducían sus causas a partir de una tradición casuística común, ni de las continuas revisiones del *corpus* conciliar, ni tampoco a partir de manuales procedimentales especializados, todas herramientas propias de la justicia eclesiástica. Estos jueces, que debían enfrentar causas criminales como el robo de ganado, las pendencias, entre otros, debían fallar sobre causas de maleficio sin poseer la experiencia de los tribunales especializados. Y los resultados de la conducción de estos procesos se adscribieron a dos modelos específicos que señalaremos más adelante.

Un segundo elemento reposa en la validación misma de la fuente. Algunos de los más influyentes trabajos de la tradición historiográfica de la caza de brujas instalaron la noción de que el fenómeno de la brujería, tal y como figura en los documentos, sería un modelo ficcional creado por la intelectualidad eclesiástica, construcción que pudo haberse alimentado de nuevas testificaciones obtenidas por medio de tortura, lo que fortalece el estereotipo.[3] A partir de estos presupuestos, la información contenida en los procesos resultaba inválida como referente de

[2] Las bases de los modelos teóricos sobre los que se soporta ese trabajo están contenidos en Valenzuela (2013).

[3] Para una visión ejemplar de esta perspectiva historiográfica, véase Cohn (1987). En contraste a esta corriente, y a partir de los estudios de Margareth Murray ("*Witch cult in Western Europe: A study in Anthropology*", 1921) largamente desacreditados por su uso tendencioso de fuentes, el italiano Carlo Ginzburg (1999) propuso una lectura que permitía encontrar rastros de antiguas prácticas agrarias en las luchas de los *Benandanti* friulianos.

alguna práctica factual y fue relegada al terreno de las representaciones y discursos. En el caso de los estudios sobre heterodoxia en el territorio chileno y del noroeste argentino, algunos de estos extrapolaron tal perspectiva para aplicar esta corriente historiográfica a sus propios materiales, siempre en perspectiva intraprocesal. La consecuencia de esta operatoria llevó a poner en relieve la noción de *construcción* e *instrumentalización* en el relato de dichos procesos, que deslegitiman las testificaciones en función del contexto coercitivo del juicio.

Desde nuestro enfoque, sostenemos que el relato surge de la inclusión y exclusión de elementos presentes en las testificaciones, y es inscrito en determinados esquemas de los jueces, formados a partir de un conjunto de historias, imágenes y tradiciones que forman el horizonte cultural de los propios jueces. A este fenómeno lo denominamos *matrices de comprensión*, en virtud de los persistentes patrones presentes en la sintaxis y los signos que componen dichos relatos.[4]

Del conjunto caótico de información recibida en las testificaciones, y a pesar del también caótico uso de conceptos por parte de esta justicia no especializada (*hechicería*, *brujería*, *maleficio*, como conceptos sinonímicos), pudimos observar que los relatos generados desde la justicia se enmarcaron en dos esquemas fuertemente estereotipados: hechicería y brujería. El primero, expresado como un saber personal, susceptible de ser enseñado, sustentado en la confección de dispositivos mágicos, y sin adoración explícita al demonio ni corporeización de éste. El segundo, colectivo, asociado, con adoración explícita del demonio y presencia física de éste en las *juntas secretas* (Valenzuela, 2013: 121). Los procesos

[4] Un breve ejemplo para apuntar esta idea de la legitimación de la información testificada en los juicios. Del *corpus* de procesos para Chile colonial, contamos con dos causas donde el defensor de indios logró probar —ante la Real Audiencia de Santiago de Chile— que querellantes y jueces perseguían las tierras y el ganado de los reos. Se trata del proceso al indio Lorenzo Millacura (el partido de Itata, 1714) y el juicio al indio Juan de Quiroga (Rancagua, 1731), ambos por maleficio. Aun cuando jueces y querellantes cooperaban en la manipulación del proceso, aun cuando los reos eran indígenas que no sabían leer ni escribir, contando con todos los medios para *intervenir* el texto del proceso a su antojo, habiendo en un delito, recordemos, ambiguo y sumamente maleable, ambos se sirvieron de métodos extratextuales para intentar torcer el proceso a su conveniencia: amenazas, apremios físicos, secuestro de familiares. Todos ellos con la intención de que los reos aceptaran los cargos falsos que se les imputaban y pudiesen, vía testificación, validar un proceso que fácilmente podría haber sido *construido* bajo la hegemonía textual de la administración colonial.

que expondremos corresponden a estas dos estructuras organizadoras, siendo el maleficio el denominador común de ambas.

En este breve trabajo nos proponemos adelantar algunas ideas en torno al papel de la palabra hablada en causas por maleficio, bajo sus formas de hechicería y brujería. Querellantes, testigos y reos desarrollan una dialéctica, en el contexto asimétrico y coercitivo del juicio, con base en un conjunto de signos comunes, identificables para la sociedad colonial en su conjunto, y aceptable como sistema simbólico para gran parte de ella. En cada aspecto de su desarrollo, la palabra hablada cobra un papel fundamental. Todas las causas se inician por palabras que circulan, chismorreos, amenazas. En el inicio de todo están las voces públicas.

Hilvanando los decires

El maleficio es siempre un medio, una vía para dañar, envenenar o matar a un tercero. Como es visible en los procesos chilenos, es en tal medida homologable al homicidio corriente que no son los tribunales eclesiásticos los llamados a conducir estos casos, sino la justicia ordinaria. Aunque su universo simbólico comporta elementos vinculados de simbología ritual, no es estrictamente un delito de "fuero interno" como lo son las vanas observancias, la irreligiosidad o cualquier forma de superstición, todos delitos de jurisdicción eclesiástica. Puesto que el daño que produce en la comunidad es tangible, factual, se habla de delitos de "fuero mixto" y su castigo corresponde a la justicia local, la que debe conducir un proceso —como señalamos al inicio— sin contar con las herramientas de los tribunales eclesiásticos especializados. Cuando Pedro Espinoza, testigo durante el proceso al indio Lorenzo Millacura (partido de Itata, 1714), intentaba sostener la inocencia del reo, deslizó una idea central que subyace todas nuestras causas: resultaba imposible que el indio fuese maléfico ya que había visto cómo un tal Carvajal le había dado de palos a Millacura sin que éste opusiese mayor resistencia. Obviamente, "si ubiera sido brujo, lo ubiera echo mal" (ANS, Fondo Real Audiencia, vol. 2990, pieza 2, f. 36). O, dicho de otra forma,

hubiese contestado a la agresión no con palos, sino con sus propios medios.

Contrario a lo que podría pensarse, no son las agresiones físicas el principal móvil tras el maleficio. Al menos no en nuestros materiales. Tampoco lo son asuntos pecuniarios como estafas, robos u otros. Por sobre éstos se encuentran las injurias personales y las afrentas sociales. Veamos dos breves ejemplos de aquello. En la ciudad de Chillán, en 1749, se desarrolló un proceso contra un conjunto de indígenas acusados de realizar reuniones nocturnas y articularse para causar maleficios.[5] Antes de transformarse en un proceso de brujería propiamente tal, las sospechas de la justicia recaían sobre una india de nombre Melchora, a la que se le imputaban maleficios personales bajo el modelo de la hechicería:

> En compañía de Marcela india que vive en la misma estancia [...] ambas tomaron la figura de un pájaro llamado Chonchon y que fueron volando las dos por el aire y pasaron junto a la casa y dieron un grito cada una como chonchon y que se arrimaron a la puerta de don Alexo Zapata esposo de doña Rita (Casanova, 1994: 164).

Bajo la impunidad obtenida por el rito del theriomorfismo, la india Melchora había llegado hasta la estancia del matrimonio y había inoculado el maleficio en Rita Jufré por medio de un *flechaso* (1994: 164).[6] Durante su testificación, aclaró las razones de este acto:

> Y que allandose agobiada la dicha Melchora del dicho don Alexo Zapata porque había dicho que era una puta amancebada vieja y bruja, por esto le tiro un flechaso a la dicha Doña Rita por despicarse de este agravio y que luego al punto le causo el mal en la garganta y en todo el cuerpo (1994: 164).

[5] Este proceso es analizado *in extenso* en Casanova (1994: 162).

[6] El *flechaso*, en tanto dispositivo mágico, permite la inoculación del maleficio a distancia. De ahí que popularmente sea conocido como un "mal tirado". Mientras en este proceso la composición del flechazo sería a partir de un pájaro llamado llampeiquén, el proceso de los brujos de Concepción registra flechazos compuestos de varillas de canelo untadas en orines de las sabandijas que pululan la cueva-renü donde se desarrollaban las reuniones.

Despicarse. Quitarse de encima el signo de la afrenta. También a partir de una metamorfosis animal, el indio Juan Pichunante había restituido la honra de algunos afrentados, en el proceso a los brujos de Concepción (1693).[7] Entre tres especialistas (Lemullanca, Dunguinguala y la *machi* Guenteray), "le desnudaron en cueros y le hisieron varias unsiones", fundamentalmente el frote de algunas piedras poderosas y hierbas. Lemullanca le introdujo "en la palma de la mano un canelo encantado", el que la *machi* Guenteray hizo germinar en forma de vara desde la punta del dedo medio, sólo con su aliento. Mientras el rito continuaba, Juan Pichunante sintió dolores en todo el cuerpo y comenzó a correr hasta volverse "muy mediano en la figura referida para volar". Le dijeron que no le había de ladrar perro alguno ni debía ser visto por sus enemigos (Biblioteca Nacional, Sala Medina, Manuscritos Medina, T. 323 [Asuntos de Indios], rollo Ms M85, f. 10). Tomando la forma de un cóndor voló al rancho de un tal Calbupan, indio *machi* de la otra banda. Desde allí inoculó el mal: "Salió el flechasso y fue relumbrando a modo de fuego con una brasita muy pequeña o sentella y assi que le dio al machi que estaba sentado junto al fuego se levanto un rremolino tirando para el mar y que luego por la mañana murió" (Ms M85, f. 10r). Lo hizo por petición de otra *machi*, Guenteray, "por sentimiento que thenia [la machi] de que no la avia brindado con chicha en un baile que hubo de bruxos"(Ms M85, f. 39r).

Los mecanismos y formas del maleficio reposan inactivos en la sociedad colonial. Al *despicarse* por un agravio o insulto, el maleficiador pone en marcha los dispositivos compensatorios de que dispone, cuyos efectos impactan no sólo al victimario de la afrenta —ahora víctima del maleficio—, sino a toda la comunidad en la que el sujeto está inscrito. El maleficio, en tanto sistema, toma sentido cuando el daño, enfermedad o muerte padecido por esta víctima comporta elementos

[7] El proceso de Concepción 1693 descansa en Biblioteca Nacional, Sala Medina, Manuscritos Medina, T. 323 (Asuntos de Indios), rollo Ms M85, ff. 1-202, bajo el título: "Información levantada por el Capitán Don Antonio de Soto Pedreros, por orden del Presidente Don Tomás Marín de Poveda, contra varios indios acusados de brujos y hechiceros, autorizada por escribano en diciembre de 1695". Aunque la transcripción completa del proceso y su análisis crítico de éste se encuentran en prensa, pueden consultarse los pasajes centrales en Valenzuela (2011: 125).

ajenos a una explicación en el orden natural, y es en este contexto que las artes mágicas ofrecen un sistema causal coherente e inteligible allí donde otros paradigmas son rebasados o sencillamente no logran ser aprehendidos.

De las testificaciones —en las que participan indígenas, españoles, mestizos, negros y mulatos— se desprende no sólo un conocimiento sobre el arsenal de signos que operan en esta religiosidad heterodoxa, sino también la extremada atención a los rastros que pudiesen ser indicio de un mal aún no descubierto. Incluso en la justicia, ya a la altura del siglo XVIII, es visible la tensión entre las corrientes escépticas y aquel lenguaje que, aun sin desearlo, conocen. En el proceso de Concepción 1693, la justicia exige saber *las ficciones* de las que hablan los indios, negando la factualidad que éstas pudiesen tener. Sin embargo, "como en las auilidades del demonio no ai que dudar", resolvieron iniciar la ronda de testificaciones y sentar las bases del proceso (Ms M85, f. 1r). Contrario a lo que podría pensarse, el éxito del maleficio radica precisamente en su verosimilitud.

Necesita, sin embargo, de algunos rasgos en torno a los cuales construir esta verosimilitud. Rasgos de consenso. Los dispositivos mágicos (flechazos, atadillos de pelo, bolsitas de tafetán rojo), buscados con fruición por la justicia ordinaria, son uno de estos elementos concretos, sensibles, que permiten dar coherencia a las sospechas de maleficio aún cuando su naturaleza intrínseca sea inocua. Son dispositivos mágicos *fechizos*[8] en tanto surgen de la articulación de sustancias y conocimiento, en manos de un especialista. Pero existe, sin embargo, un rasgo previo que condiciona la misma existencia de la causa. Se trata del conjunto de voces que permiten sacar a la denuncia del maleficio desde un estatuto

[8] "Hechizar: […] Ciruelo en el libro que escriuio de reprobación de supersticiones, que como vulgarmente dezimos cosa hechiza la que se haze a nuestro propósito, y como nosotros la pedimos: assi se llamaron hechizos los daños que causan las hechizeras, porque el demonio las halla mas fáciles; o porque ellas de su naturaleza son insidiosamente vengatiuas: y también embidiosas unas de otras" (Covarrubias, 1611: *s.v.*). La especificidad de género en las prácticas de la hechicería no tiene correspondencia en los documentos analizados, como tampoco parece tenerla en el fenómeno hispanoamericano general. Es más bien un rasgo discursivo del episteme demonolátrico europeo.

de percepción individual hacia el terreno de lo que la justicia suele denominar *opinión común y pública*.[9]

De acuerdo con el uso dado en los documentos analizados, estas "voces públicas" representan el tejido comunitario que soporta el proceso judicial, la síntesis de las percepciones de la comunidad sobre el reo en cuestión, mediadas por la recepción de la justicia. Aunque este hecho podría llevarnos de nuevo a un terreno de instrumentación de los procesos y ficción de las causas judiciales, lo cierto es que estas "voces públicas" podían poseer tanto un carácter acusatorio —"públicamente conocido como brujo"— como atenuante —"oyó decir que era buen cristiano"—, con incidencia sobre el fallo de la justicia en ambos casos. Los testigos de los procesos constituyen, de alguna manera, el contacto de los tribunales con esta esfera inasible de las "voces públicas", que retroalimenta a los tribunales con visiones sobre la naturaleza de los reos dentro de la comunidad local. Para efectos de esta investigación, utilizaremos estos conceptos en torno a los límites que figuran en los propios documentos, a partir de su funcionalidad en el esquema del relato, y sin perseguir, por cierto, ninguna definición taxativa sobre ello.[10]

Las andanzas del mulato Domingo Rojas, imputado de maleficio en la ciudad de Talca en 1765, eran conocidas mucho antes de cualquier testificación. Había ganado su fama gracias a un escape intrépido de la cárcel pública de Talca trepando los muros e incitando a más reos a imitarle, y ahora el juez Theodoro de Fredes ponía por escrito aquello que era conocido "por rrepetidos denuncios de pública [...] fama que Domingo Rojas mulato es hombre bagante osioso echisero que con sus echisos diabolicos tiene todo el lugar alborotado" (Valenzuela, 2011: 145). El mulato, con plena autoconciencia del poder que podía acarrear su fama, caminaba por Talca alardeando que tenía "enfermo a fulano

[9] Por ejemplo, MS M85, f. 98v; ANS, Real Audiencia, vol. 2990, pieza 2da., f. 36, entre otros.

[10] Introducirnos en el problema de lo privado y lo público en el contexto colonial excede las pretensiones de este breve trabajo. Nos contentamos con señalar el uso de estos conceptos *situados* en los documentos analizados. Entre la abundante bibliografía al respecto, véase Burke, 1996; Chartier, 2004: 99-112; Farge, 1991; Pérez-Salazar, Taberero y Usunariz, 2013. Puesto que estas investigaciones se nutren de materiales europeos y buscan responder a problemas asimismo europeos, su aplicación al espacio colonial hispanoamericano exige una revisión, nos parece.

y fulana y que si le pagaban los sanaría" (2011: 145). En el caso de las mujeres, las facilidades de pago podían incluir favores sexuales. Así lo testificó el capitán don Pedro Lopes, de 50 años, quien reconoció que lo del mulato no eran simples habladurías: él mismo lo había visto sanar enfermos en numerosas ocasiones e incluso le había preguntado en persona si "era sierto que tenia enferma a Juana Romero". El maleficiador no contestó con una afirmación, sino con un plazo perentorio: en ocho días la "daría sana". Para bien o para mal, no existían dudas acerca de la efectividad de su arte mágico.

Las "voces públicas" no sólo hablaban de los maleficios de Domingo Rojas. Se pueden mencionar al menos dos antecedentes adicionales que eran objeto de los comentarios de su comunidad. Era sabido, por ejemplo, que Domingo Rojas no asistía a misa ni se confesaba desde hacía muchos años, viviendo "sin temor de Dios" a pesar de ser constantemente invitado a unirse a la feligresía. Su vida marital era también escandalosa. Desde hacía más de 20 años que no convivía con su mujer legítima, sino con la hermana de ésta. Amancebado, se le veía ir "al monte con grandisimo escandalo" (2011: 141).

Ya sea por estos agravantes, o por las denuncias públicas de las malas artes de Domingo Rojas, resulta por demás interesante constatar que mucho antes de que la justicia se dispusiese a encontrar los dispositivos mágicos de su arte —atadillos de cabellos y solimán crudo—, y antes también de encontrar a las víctimas de los maleficios, la articulación de los relatos de la comunidad, bajo la forma de *voces públicas*, había permitido incoar el proceso sobre Domingo Rojas a partir sólo de presunciones.[11]

En el proceso a los brujos de Chillán (1749), la india Josefa testificó contra su compañera Melchora señalando que ésta le había dicho "que entendía de hechicerías". De alguna manera, esta comprobación empírica resultaba parcial, y Josefa dijo a la postre que "lo había oído decir a muchas personas y que tambien oyó decir que la dicha Melchora había

[11] El potencial que las voces públicas tenían para afectar los procesos queda manifiesto en la estricta prohibición hecha a los lenguaraces que operaban en la Real Audiencia y en los tribunales locales, a los que les estaba estrictamente prohibido "oir en sus casas ni fuera de ellas" a los indios que tuviesen pleitos, fuese bajo la condición que fuese (Cabildo de Santiago, 10 de diciembre de 1620, act. t. VIII, en Zorrilla, 1942: 84).

tenido muy enferma con maleficio a una señora, doña Paula, mujer de un Becerra" (Casanova, 1994: 163). La propia doña Paula le habría contado a Josefa cómo en cierta ocasión hallaron en la casa de Melchora "un cántaro debajo de la cama llena de sabandijas, las cuales las echaron al río" (194: 163). Al final de la declaración, cuando Josefa ratifica que esto es todo lo que sabe, no está hablando de un conocimiento empírico individual en torno a sus propios sentidos y posibilidades personales. En cada testificación está contenida una parcialidad de la voz experiencial de la comunidad.

Señalamos que los dispositivos mágicos son un rasgo estabilizador del proceso, que añade verosimilitud a las voces que articulan este *público conocimiento* de la fama de los maleficiadores. Sin embargo, la magnitud del poder de estos sujetos posibilita que incluso sus propias palabras sean tenidas por formas efectivas de las malas artes. La contigüidad significante entre las voces *maleficiar* (*male facere*) y *maldecir* (*male dicere*) evidencia esta afinidad. La entrada de la voz *malo* en el *Diccionario* de Covarrubias nos permite aquilatar algunas posibilidades del término en torno al siglo XVII:

> Malo: lo que es contrario a bueno, y ay muchas diferencias de malo, las quales se queden para los filósofos y teologos. Malo se toma muchas vezes por enfermo, y mal por la enfermedad (Covarrubias, 1611: *s.v.*).

Es interesante cómo la definición contenida en Covarrubias apela a un doble estatuto de conocimiento. La primera acepción —una antonomasia escueta— pertenece al dominio del erudito, con sus diferencias y especificidades. La segunda posibilidad es enormemente significativa. El marcador de impersonalidad —"se toma muchas vezes por…"— dice bastante del carácter de la segunda acepción del término: es el signo inequívoco de un conocimiento que el autor no está dispuesto a legitimar, pero cuyo uso debe constatar en virtud de su masividad. Esta asociación entre *mal* y *enfermedad* tiene plena correspondencia con los materiales que hemos expuesto. Si tras la voz *male facer* está la noción de "enfermar mediante actos", la presunción de enfermedad por el *male dicere* se encuentra encadenada. Como nos lo recuerda Villamandos Ferreiras, el *male decire* contiene en sí mismo la fuerza para influir en la realidad, su

estructura de significación se comprende como un proyectil. Las maldiciones no se emiten, se "lanzan" (Villamandos, 2003: s/p).

El 24 de septiembre de 1710 María Zamorano es llamada a comparecer por un conflicto por la tuición de una niña indígena de nombre Petrona, quitada de las manos de su abuela Thomasa Briceño, cacique de la localidad de Malloa. Las razones del rapto de la niña estarían sustentadas en las *voces públicas* que sindicaban a la cacique Thomasa Briceño como maleficiadora. La idea de un aprendizaje de las malas artes —muy propio del modelo de la hechicería— se hacía patente en este argumento de los querellantes. Era preciso apartarla de la influencia infecciosa de su abuela Thomasa, "atendiendo a la mejor criansa y educasion" de la niña, ya que siendo "preguntada la dicha india Petrona sobre los prinsipales misterios de Nuestra sancta fee catholica se allaba sin conoserlos" (ANS, Fondo Real Audiencia, vol. 2576, p. 3 y 6, f. 23). Volvamos a la testigo. Junto con señalar que Thomasa era "tenida por bruja en toda esta comarca y que lo a oydo a todos en conbersazion" (ANS, Fondo Real Audiencia, vol. 2576, p. 3 y 6, f. 43), María Zamorano aseguró que la cacique había amenazado en reiteradas ocasiones a su nuera —de nombre Juana— por medio de una imprecación verbal: "Anda, que poco has de durar" (ANS, Fondo Real Audiencia, vol. 2576, p. 3 y 6, f. 43). Tres meses después, la mujer maleficiada falleció. De acuerdo con la testigo, la misma Thomasa había tenido "disensiones y palabras" con un tal Bartolomé Gaona, cuya esposa ahora se encontraba enferma (textualmente, "muy mala").

Una preocupación similar se percibe en la testificación del pardo Miguel Zañartu, luego de encontrar a un indio en muy malas condiciones, sobre la grupa de un caballo, por la calle de Santa Clara en Santiago, el año 1739. Tras identificar un dispositivo mágico que éste portaba —una bolsita colorada— lo llevó de manera preventiva a casa del maestre de campo don Francisco de Zañartu. Cuando las justicias ordenaron su encarcelamiento, el indio —de nombre Joseph Acosta— le amenazó diciendo que "lo había de sepultar por que le havia cogido" (Valenzuela, 2015: 165). El ya mencionado mulato Domingo Rojas (Talca, 1765), tras beber algo de vino, acostumbraba a amenazar a la gente diciendo: "Cuydado conmigo que traigo la mano cargada y soy

brujo" (Valenzuela, 2011:149). Para infortunio de los vecinos, sus malos dichos se ejecutaban con notable efectividad.

La frecuencia con que aquellas amenazas eran realizadas en las comunidades, así como la factibilidad de que dichas amenazas fuesen cumplidas en virtud del poder de la palabra hablada, podían llevar a situaciones confusas y a equívocos. En el proceso contra Lorenzo Millacura, en el partido de Itata, año de 1714, un indio de nombre Juan aseguró a la justicia haber recibido amenazas por parte de Millacura, fruto de "pendencias" que tenía con el reo; en concreto, lo amenazó con que un día de aquellos lo "consumiría como un zigarro" (ANS, Fondo Real Audiencia, vol. 2990, p. 2, f. 31). El defensor de indios, licenciado Rosales, aclaró que Millacura lo hizo nada más "de arrogancia" por la "devil y pequeña estatrura de el dicho yndio nombrado Juan" (ANS, Fondo Real Audiencia, vol. 2990, p. 2, f. 31). Como si la nebulosa del maleficio no terminase de disiparse tras la exposición de la broma de Millacura, y guardando siempre la posibilidad de que estas palabras pudiesen haber tenido una contraparte factual, la justifica clarificó que el reo se quedó tan sólo en la amenaza y "nunca llego el casso de consumirlo" en efecto (ANS, Fondo Real Audiencia, vol. 2990, p. 2, f. 31). La posibilidad de que Millacura pudiese hacerlo no estaba nada más en la mente preocupada del pequeño indio Juan.

La noción del poder atrás de la palabra hablada queda evidentemente manifiesta en el propio combate que la Iglesia desarrolla contra estas prácticas. El *Itinerario para párrocos de indios* escrito por el quiteño Alonso de la Peña Montenegro en 1668 es un buen ejemplo de esto. El manual, de importante circulación —incluso citado en uno de los procesos—[12] registra algunos *remedios* para combatir estas malas artes a partir de una constatación fundamental: para deshacer hechizos: "No será licito pedir al hechicero, que con un hechizo deshaga otro: porque si todo es por arte del demonio, el que lo pide concurre al pacto que tiene el hechicero hecho por Satanás y sus aliados" (Peña, 1985: 183). Los remedios lícitos propuestos por Alonso de la Peña son cinco. El primero

[12] Se trata del ya mencionado proceso contra los brujos de Chiloé, donde Simón de Mandiola —juez ilegítimo de la causa— cita el manual para legitimar la intervención de un juez eclesiástico en un juicio cuya jurisdicción dependía, como hemos visto, de la justicia ordinaria. Sus intentos resultaron infructuosos a la postre y se le removió de su ilegítimo cargo.

de ellos no es siquiera un procedimiento, sino más bien un dogma de fe: "Acogerse a Dios, a cuyo imperio están sujetas las potestades del demonio" (1985: 189). La segunda forma de deshacer el hechizo —y en estricto rigor, el primer procedimiento propiamente tal— es el exorcismo, cuyo contexto es la pugna entre el sacerdote y un demonio, fundamentalmente a partir de palabas de poder. En tercer lugar, y por sobre el ayuno o el porte de cruces, está orar "invocando a Jesu-Christo con el Pater Noster, y Credo, que son oraciones enseñadas por Dios" (1985: 189). En los dos principales procedimientos para "quitar hechizos" se encuentra la palabra hablada. Una buena suma de años más tarde, Oreste Plath registrará también fórmulas verbales para contrarrestar los efectos del maleficio: rezar las Doce Palabras Redobladas o la Magnífica podía rechazar la pestífera influencia de los brujos. Una cláusula como "San Cipriano va para arriba, San Cipriano va para abajo" provocaba, por ejemplo, que el maleficiador perdiese su figura zoomórfica —con frecuencia un ave— y cayese a tierra (Plath, 2002: 119).

La importancia que el padre quiteño da a la palabra como eje del combate del hechizo se relaciona con la misma noción de poder que reconoce en las imprecaciones del maleficiador y en el origen de las fuerzas del brujo. Para el autor del *Itinerario para párrocos de indios*: "El demonio se le hace [el daño], causandoles la muerte, o grandisimos dolores, atormentandolos por varios modos, y despeñando, granizando sobre las mieses y viñas, derribando las casas, y cometiendo otros semejantes estragos (permitiendolo asi nuestro Señor) y esto conforme a las palabras, o señales de los hechiceros" (Peña, 1985: 183).[13]

Este detalle fue tempranamente anotado en el *Directorium Inquisitorum*, de Nicolau Eimeric, escrito en torno a 1376. Para identificar el carácter herético de las prácticas adivinatorias —y por ende, discriminar si son pertinencia inquisitorial o no— se aconseja al inquisidor

[13] El uso laxo que el autor da a la voz "hechicero" debe ser entendida en función del discurso teológico que sitúa a todas las prácticas mágicas (hechicería, brujería) como receptoras de la intervención implícita o explícita del demonio. Los tratadistas, sin embargo, por lo general distinguen entre ambas prácticas, como también ocurre con los procesos incluidos en este *corpus* (Valenzuela, 2013: 20). Lejos de ser meros descuidos, este uso descuidado de los términos de *hechicería* y *brujería* en el contexto americano podría responder a una necesidad del lenguaje en función de la necesidad de justificar la extirpación en nombre del combate al diablo" (Véase Gruzinski, 1992: 167).

poner especial atención en algunas "palabras inusitadas e incomprensibles" que pudiese decir el adivinador como parte de su ritual (Eimeric, 1983: 78). La pesquisa de la naturaleza de esas voces abría la puerta a múltiples posibilidades: una invocación demoniaca, y con ello el delito de adoración (latría); a la postre podía tratarse de imprecaciones cuyo objeto fuese dañar o enfermar a uno de los asistentes (maleficio), o sencillamente palabras vanas e inofensivas en el contexto blando de la *superstición*. Ya se tratase de alguna de estas alternativas, o quizá ninguna de ellas, lo que nos interesa apuntar es la conciencia que la justicia tanto eclesiástica como ordinaria dan a la palabra hablada en el contexto de la heterodoxia.

* * *

Prácticamente todos los ejemplos que hemos expuesto hasta ahora comparten una misma característica: contienen en su interior un conjunto de prácticas comprensibles tanto para reos (y testigos) como para la justicia. Si el uso de dispositivos mágicos, la noción de enfermedad ligada al maleficio, o la idea de que determinadas palabras —*maldiciones*— puedan dañar e incluso matar a una persona son signos posibles de ser aprehendidos por los distintos sujetos que participan de la dialéctica del proceso judicial es, a fin de cuentas, por la *inteligibilidad* que poseen éstos (Payas, 2010: 149). Forman una red significante de producción de discursos casi infinita, en los términos que Veron aplicase a sus estudios sobre semiosis social, los cuales circulan entre los polos de las condiciones de producción y recepción de dichos discursos (Verón, 1998: 129). Llevado al registro del proceso, el eje de las condiciones de producción de estos discursos se liga de manera fundamental a las categorías que maneja la justicia, conjunto de relatos, noticias e historias que conforman lo que hemos denominado antes *matrices de comprensión.* Encontramos, sin embargo, aspectos de la palabra hablada que fueron registrados por la justicia y están *contenidos* en el documento, pero que se mueven en territorios marginales al conocimiento de la justicia, aspecto que en sus formas radicales puede marcar un punto de incomprensión y rebase de los epistemes del mundo hispano. Hablamos, sin duda, de la ritualidad indígena, un núcleo —o varios de ellos— con una existencia bastante

autonómica a las formas de *encastramiento* (1998: 129) que implica la *semiosis colonial* veroniana. O al menos, con una ligazón discursiva *ex post facto.*

El ya mencionado proceso a los brujos de Concepción es un ejemplo paradigmático de este último aspecto da la palabra hablada que identificamos en nuestros materiales, y que, pese a ser coetáneo al resto de los procesos señalados y compartir con ellos flujos de significaciones similares, presenta elementos notoriamente distintos. El proceso tiene su inicio en la visita que hiciese el capitán don Antonio de Soto Pedreros, por orden de don Tomás Marín de Póveda, a las parcialidades de Imperial y Boroa (en la zona fronteriza del sur de Chile) por noticias sobre el ejercicio de hechicería y brujería entre indios "de tierra adentro". El capitán Soto Pedreros constata que son "jente que no conoce a Dios" (Ms M85, f. 1), aun a inicios del siglo XVIII, y deposita en este mismo hecho la factualidad de las historias que va a oír. Ante la solicitud de jurar por Dios lo que testificará cada uno de los indígenas implicados, prácticamente la totalidad de ellos jura "a su ussansa, por su vida y corazón y vista de sus ojos". Con la excepción del indio ladino Juan Pichunante —el primero en tomar contacto con el capitán Soto Pedreros— la totalidad de los indígenas involucrados en el proceso llevan nombres en mapudungun, y los lenguaraces comienzan a ser requeridos para establecer la comunicación con ellos: uno de los reos, Dunguiguala necesitó de seis lenguaraces para hacer inteligible su testificación (Ms M85, f. 4).

La visible asincronía de este proceso en función del avance que debía tener la labor evangelizadora es puesta en relieve por el defensor de indios don Gerónimo Agustín de la Vega, quien hace constar que los indígenas habían estado viviendo "siempre sin verdadero conozimiento de la luz evangelica antes si mas ciego por la persecuzion del enemigo ynfernal que pretende dominar las almas de estos miserables indios" (Ms M85, f. 92), y recuerda que el estado prístino de su gentilidad se debe a que en "las tierras de su avitacion y asendencia no asistida de misionero alguno".

En este contexto, encontramos usos de la palabra hablada en una dimensión distinta a la que observamos en los casos de hechicería e incluso en el proceso de brujería de Chillán en 1749. Una dimensión ritual ajena al episteme demonológico europeo. El 24 de octubre de 1693

Antonio de Soto Pedrero hizo comparecer a un indio de nombre Pitollanca, natural de la reducción de Viluco. Preguntado sobre "los ritos del demonio y demas abusiones" que acostumbraban hacer en la cueva de Chodeo, Pitollanca aportó antecedentes en otra dirección. Relató cómo el cacique Quipaina, frente a todos los asistentes a la cueva, tomó un *toqui* (hacha ceremonial) y una flecha, y dio voces de mando a éstos. Guardando humo de tabaco en su boca, les dijo "oyd lo que te digo toqui, oyd lo que te digo flecha que aveis de llegar a la región de fuego". Acto seguido, el hijo de Quipaina —Carinaguel— mató una "ovexa de la tierra", y en el corazón fresco de ésta ensangrentaron la flecha.

Quipaina tenía órdenes precisas para la flecha. Tras ensangrentarla en el corazón del carnero de la tierra, la colocó en su arco, y le mandató: "Si teneis oídos flecha ya saveis que os embio a los corazones y las cavessas de los españoles". Su hijo repitió la misma fórmula, "con las mesmas palabras", pero disparó la flecha, la cual fue atajada de forma hábil por Quipaina (Ms M85, f. 34). De acuerdo con el testimonio del propio cacique, otro indio, de nombre Lemullanca, hizo el mismo rito diciendo a las flechas: "Si teneis oydos toqui y flechas oyreis lo que os digo y aveis de correr el camino y passos que andubieron otras flechas en tiempo de hazer semejantes demostraciones, en la forma que ussaba Aillacuriche volando por el ayre bolviendose [...] pájaro ligero" (Ms M85, f. 63). Retengamos por el momento la aparición del signo *pájaro*.

En algún punto del proceso, las preguntas iniciales de la justicia sobre la naturaleza de los ritos que se celebraban en la cueva, sobre los seres que la custodiaban, o sobre los procedimientos con que habían sido elaboradas las *varillas de encanto* que permitían la confección de *flechasos*, fueron perdiendo importancia. Los mandatos que Quipaina y Lemullanca dieron a las flechas revelaban para la justicia un problema más apremiante que la persecución de un conjunto de ritos difíciles de comprender: lo que estaba en juego, desde una lectura política, era la posibilidad de alzamiento. En efecto, rápidamente las preguntas de la justicia estuvieron vinculadas a la circulación de la flecha roja, aquella que debía avisar a las distintas parcialidades de la necesidad inminente del alzamiento. En el cierre mismo del proceso, los cargos son "conspirazion y alzamiento que yntentaron contra los caziques amigos de los españoles haziendo para ello juntas en diferentes cuevas" (Ms M85, f.

100). Y la pena, el destierro. El conjunto de rasgos de religiosidad surgidos de las testificaciones de los indígenas quedó sencillamente inscrito en el documento judicial, subsumido al interés real de la justicia ordinaria: la causa criminal.

Notas finales

La palabra hablada hilvana los relatos por heterodoxia que hemos presentado. Preexiste al documento judicial mismo, bajo la forma de las *voces públicas*, un conjunto inasible de intercambios, donde las sospechas, acusaciones, negativas y presunciones entraman el tejido sobre el que descansará la causa. Sin evidencias materiales, y muchas veces sin siquiera haber identificado a la que será la víctima de maleficio, las *voces públicas* sustentan y dan origen al proceso judicial.

Disenso, injurias y palabras afrentosas son muchas veces el catalizador para provocar el accionar del maleficiador, por medio del *male facere* o el *male dicere*, los objetos fechizos o los mandatos verbales. Con plena conciencia del conocimiento que su comunidad tiene sobre la naturaleza de sus prácticas, el maleficiador despliega confiado un complejo conjunto de objetos y signos con los que vengar el agravio, someter a un enemigo o nada más obtener las regalías que busca. El secretismo de esta operatoria es sólo aparente. Rastros físicos e indicios sociales son diseminados por el maleficiador para permitir a la comunidad caminar sobre los pasos y trazar el itinerario bidireccional que dará a la vez con víctima y victimario.

La sensibilidad que la sociedad colonial tiene respecto a las operatorias del maleficio se hace manifiesta en formas antagónicas: el maleficiador, al mismo tiempo que hace uso de su fama para amedrentar a sus pares con afrentas —"cuidado que traigo la mano cargada y soy brujo"—, puede ser víctima de la propia sensibilidad de su comunidad que hace de un comentario descuidado o una broma —"dijo que lo consumiría como un zigarro"— prueba para señalar la culpabilidad del reo en el juicio.

El éxito del maleficiador radica justo en la recepción, en la capacidad que tenga su comunidad para decodificar los signos de su oficio. Su

repertorio de prácticas, el conjunto de instrumentos que usa, la naturaleza de sus mandatos, deben ser *reconocibles* o no tendrán efecto alguno. No se trata de un saber hermético ligado nada más a los conocedores de las *malas artes*. Por el contrario, lo que surge del estudio comparado de los procesos es un patrón, una persistencia de determinados signos que son comprendidos por distintos sujetos (españoles, indios, castas), de distinto origen (miembros de la administración, caciques, hombres libres, esclavos) en distintas ciudades (Chillán, Talca, Rancagua, Santiago), y en distintos momentos. ¿Cuán aventurado es pensar que lo que subyace en esta comprensión transversal a la sociedad colonial se aproxima a un *lenguaje*, a un conjunto de signos articulados, susceptibles de ser decodificados, *leídos* y enseñados?

Volvemos a mirar los materiales. En el ya mencionado proceso contra el indio Joseph Acosta (Santiago, 1739), mientras la preocupación de la justicia se centra en *leer* el contenido del dispositivo mágico que portaba el indio —la bolsita con "inmundicias"—, algunas de las testificaciones ponían su atención en otro lugar. María del Carmen y Barthola, indias de servicio, señalaron a la justicia que Joseph había gritado "como gritan unos pajaros" y que "oyeron que le respondio un pajarito". Acaso motivado por las inquietudes de sus dos indias de servicio, Francisco de Ayala declaró a la justicia haber visto a Joseph Acosta dar los gritos de pájaro, momento en el cual le ordenó al indio se persignase, y logró que éste lo hiciese "con mucha formalidad".

Este rasgo detectado por las indias María del Carmen y Barthola fue también constatado por el machi Juan de León, convocado por la justicia para decodificar el contenido de la bolsita de Joseph. En su testificación, señaló que sobre la casa del hijo de don Thomas de la Sierra (la víctima del maleficio) se "veían paxaros". Cincuenta y cinco años antes, en su *Arte y gramática general de la lengva qve corre en todo el reyno de Chile* (1684), el padre Luis de Valdivia registraba la voz mapudungun *Dguelcan* como 'guardar secreto', *Dgulin* como 'hacer que otro hable' y *Dgutun* como 'replicar'. La partícula que da origen a todas estas derivaciones —*Dhun*— es registrada como 'hablar', pero también como 'cantar aves'. Las voces están ahí. La cuestión de nuevo dependerá del reconocimiento.

REFERENCIAS

BURKE, Peter, 1996, *Hablar y callar: funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona: Gedisa.
CASANOVA GUARDA, Holdenis, 1994, *Diablos, brujos y espíritus maléficos: Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII,* Temuco: Eds. Univ. de La Frontera.
CHARTIER, Roger, 2004, "El tiempo que sobra. Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico de la modernidad", *Historia, Antropología y Fuentes Orales,* núm. 31, pp. 99-112.
COHN, Norman, 1987, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid: Alianza Universidad.
COVARRUBIAS, Sebastián de, 1611, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid: Luis Sanchez, impresor del rey N.S. [Edición facsimilar].
Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua. 1734, Madrid: Imprenta de la Real Academia Española: Por los Herederos de Francisco del Hierro [Edición facsimilar].
EIMERIC, Nicolau, 1983, *Directorium inquisitorum. El manual de los inquisidores*. Introducción, traducción del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins. Traducción del francés por Francisco Martín. Barcelona: Muchnik.
FARGE, Arlette, 1991, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIIIème siècle,* París: Seuil.
GINZBURG, Carlo, 1999, *I Benandanti, stregonería e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Turín: Einaudi.
GRUZINSKI, Serge, 1992, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México: Fondo de Cultura Económica.

PAYAS, Gertrudis, 2010, *El revés del tapiz: traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821),* Madrid: Iberoamericana / Vervuert / Universidad Católica de Temuco.

PEÑA, Alonso de la, 1985, *Itinerario para párrocos de indios. En que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*, Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano IX, Quito.

PÉREZ-SALAZAR, Carmela, Cristina Taberero y Jesús Usunariz, 2013, *Los poderes de la palabra: el improperio en la cultura hispánica del Siglo de Oro*, Nueva York: Peter Lang.

PLATH, Oreste, 2002, *Geografía del mito y la leyenda chilenos*, Santiago: Grijalbo.

VALDIVIA, Luis de, 1984, *Arte y gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile: con un vocabulario, y confessionario*, Sevilla: Thomás López de Haro [Edición facsimilar].

VALENZUELA, Eduardo, 2015, "Inmundicias para sanar: Introducción y transcripción del documento 'Criminal contra Joseph Acosta', Santiago, 1739", *Cuadernos de Historia* (SCIELO), núm. 43, diciembre, pp. 159-182.

VALENZUELA, Eduardo, 2014, "'Las fronteras del entendimiento en la frontera mapuche: brujería, justicia y traducción cultural en Chile durante el siglo XVIII", *Manuscrits Revista d'Història moderna* (Categoría A), vol. 32, pp. 109-128.

VALENZUELA, Eduardo, 2013, *Maleficio. Historias de hechicería y brujería en Chile colonial*, Santiago: Pehuén Editores.

VALENZUELA, Eduardo, 2011, "Rei de los brujos: Introducción y transcripción del documento: Proceso a Domingo Rojas, mulato, por hechicero y vago. 1765", *Revista Universum* (SCIELO), vol. 26, núm. 1, pp. 139-150.

VERÓN, Eliseo, 1998, *La semiosis social: fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona: Gedisa.

VILLAMANDOS FERREIRAS, Alberto, 2003, "Las palabras son objetos y además proyectiles peligrosos: actos de habla y lingüística popular en las *defixionum tabellae* romanas", *Revista Especulo*, año VIII, núm. 23, marzo-junio. Disponible en http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero23/tablilla.html (consultado en marzo de 2015).

Zorrilla, Enrique, 1942, *Esquema de la justicia en Chile colonial*. Colección de estudios y documentos para la historia del derecho chileno, Santiago: Universidad de Chile.

"NO NEGARÁS EL PURGATORIO": EL PROCESO INQUISITORIAL DEL CAPITÁN MARIANO DÍEZ DE BONILLA

Rogelio Jiménez Marce
buap-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

Introducción

En 1786, y como parte de las medidas que los Borbones pusieron en práctica para hacer más eficiente la administración de sus colonias americanas, se promulgó la Ordenanza de Intendentes, la cual tenía el objetivo de dividir el territorio de la Nueva España en 12 intendencias. Para ocupar el cargo de intendente de Puebla, que en ese momento se consideraba la segunda en importancia en el virreinato, se nombró a Manuel de Flon, personaje que, al igual que el intendente de Guanajuato, Antonio de Riaño, alcanzaría gran reputación tanto dentro como fuera de la colonia, lo que ocasionaría que la corona premiara al intendente de Puebla con la concesión de un título nobiliario: el de conde de la Cadena. A decir de Leonardo Lomelí, Flon logró tener un gran control político y administrativo de la intendencia poblana, situación que no sería tan sencilla pues tuvo que eludir los obstáculos que le impusieron los grupos locales (Lomelí, 2001: 119). El caso inquisitorial que a continuación se expone tiene la peculiaridad de mostrar las dificultades contra las que se enfrentaba el intendente, pues si bien es cierto que el acusado fue el capitán Mariano Díez de Bonilla, no se puede pasar que la denuncia, de forma indirecta, afectaba a Flon, debido a que el capitán era uno de sus colaboradores cercanos. El vínculo entre Díez de Bonilla y Flon se extendería hasta 1811, año en el que el intendente moriría durante la batalla de Puente de Calderón en contra de los insurgentes (Hernández, 1985: 171).[1] El caso del capitán no sólo resulta interesante por el hecho

[1] Ante la posibilidad de que la ciudad de México fuera sitiada por las tropas insurgentes al mando de Hidalgo, el virrey solicitó que Flon y Calleja movilizaran a sus regimientos para

de que se enjuiciaba a un militar de alto rango y con vínculos con el intendente, sino también por el hecho de que Díez de Bonilla había puesto en duda la existencia del purgatorio y de los instrumentos que la Iglesia proponía para salvar a las almas.

En este sentido, el capitán había cometido una falta grave, pues la Inquisición había publicado diversos edictos en los que se estipulaba, entre otras cosas, que la negación del purgatorio era un delito que se debía perseguir y aquellos que incurrieran en esa práctica debía considerárseles luteranos, es decir, enemigos de la Iglesia (AGN, Ramo Inquisición, vol. 611, exp. s/n, ff. 159-164).[2] Aunque la idea del purgatorio surgiría en el siglo XIII, sería hasta el XVI cuando alcanzó su entronización definitiva en la doctrina de la Iglesia. El Concilio de Trento tuvo un papel esencial, pues no sólo se le definió con mayor precisión, sino que se le instituyó como un dogma. Con esta acción se buscaba destruir los argumentos de los protestantes que cuestionaban la existencia de ese lugar y planteó la necesidad de difundir ese conocimiento entre los fieles. La creencia en el purgatorio se fundamentaba en la concepción de dos juicios para los muertos. Después de la muerte, las almas se dirigían a un lugar específico y tenían que confiar en los vivos para salir de sus penas. Así, el purgatorio se concibió como un espacio de intercesión y se estableció una relación entre el más allá y los hombres, quienes podían emplear diversos instrumentos, entre los cuales se encontraban las misas, las oraciones, las limosnas y los testamentos, para ayudar a las ánimas a salir de sus penas eternas. El purgatorio alcanzaría popularidad a mediados del siglo XVII, pues se le comenzó a considerar como una etapa necesaria en la migración del alma (Goff, 1989: 13, 15-17, 179-183, 190-193; Goff, 1999: 44; Jiménez, 2010). Las afirmaciones de Díez de Bonilla tuvieron una gran repercusión, pues no sólo las había emitido un militar, hombres a los que algunos sectores sociales veían con cierta reticencia (Cervantes,

---

ayudar en la defensa. En el trayecto hacia la capital, Mariano Díez de Bonilla emitió una proclama, fechada el 20 de octubre de 1810, en la que exhortaba al regimiento de Puebla para que se comportaran con honestidad en la ciudad de México y que obedecieran las órdenes que les daría el capitán general.

[2] Un ejemplo es el edicto del 22 de abril de 1765.

2005: 287; Ramos, 2011: 251),[3] sino también porque el capitán era un hombre instruido que para defenderse escribió un texto en el que trataba de explicar su posición respecto al purgatorio.

Un militar incrédulo

El 23 de julio de 1793 Clara Monte Quiroz se presentó ante las autoridades inquisitoriales de la ciudad de Puebla para denunciar al capitán español Mariano Díez de Bonilla (AGN, Ramo Inquisición, vol. 1315, exp. 4, ff. 1-247). Según el testimonio de la acusadora, el militar se presentó en su casa para visitar a su marido, el alcalde ordinario de segundo voto José Ignacio Zarte,[4] que estaba enfermo,[5] y en esa ocasión profirió

[3] Así, por ejemplo, en una carta fechada en 1769 se decía que "el libertinaje que empieza a extenderse en estos reinos en cuanto al modo de pensar […] en las acciones de la tropa y extranjeros […] se habla y se lee impunemente cualquier obra contra la autoridad pontificia, son vulnerables los respetos de los obispos, éstos que ya no los consideran misterios se creen con facultad de explicarlos y adelantada la soberbia no se contentan con saber lo que les conviene, pasan a conculcar la religión en sus principios. La tropa, viciada en sus costumbres, está muy infecta de sentimientos impuros y de semillas heréticas" (Pérez Merchant, 1945: 89). A pesar de opiniones como la anterior, lo cierto es que la presencia del ejército contribuyó a modificar el mundo urbano novohispano, pues se generó una recomposición de los grupos sociales y de sus relaciones de poder. El ejército también sería el instrumento que ayudaría a la reorganización del espacio con el sistema de intendencias.

[4] El 1 de enero de 1793 se realizó la elección de los alcaldes ordinarios. Como alcalde de primer voto se eligió al regidor honorario Esteban de Munuera, en tanto que para el de segundo voto se formó una terna integrada por José Ignacio Zarte, José Gabriel de Icaza y el capitán Diego Ortiz de Zárate. Aunque fue electo el capitán, éste no aceptó el cargo por dos razones: estaba enfermo y contaba con un nombramiento real que le impedía ejercer cualquier puesto público. Ante este hecho, se realizó una segunda votación en la que se eligió a Zarte. Al año siguiente, José Ignacio se convirtió en alcalde de primer voto y se le concedió el nombramiento de teniente en la compañía de caballería que se instituyó a instancias del teniente coronel Ignacio Maneyro. El puesto de capitán de la compañía sería otorgado a Pedro García de Huesca y el de alférez o subteniente a Juan Pablo Yrueta. Zarte aprovechó el cargo que ocupó en el ayuntamiento para solicitar una merced de agua y su remanente para introducirla en su casa, petición que se aprobó hasta que "el público necesitara del agua" (AHMP, Actas de Cabildo, libro 62, sesión del 1 de enero de 1793, ff. 10-13; libro 63, sesión del 1 de enero de 1794, f. 4; sesión del 22 de enero de 1794, f. 22; sesión del 27 de enero de 1794, f. 24; AHMP, Actas de Cabildo, libro 65, sesión del 28 de julio de 1796, f. 136v).

[5] Aunque no se indicaba la enfermedad que aquejaba a Zarte, ésta lo hizo retirarse de las actividades del ayuntamiento al grado que el 22 de junio de 1793 se nombró como su sustituto

unas "frases erróneas" que debían ser denunciadas, pues cuando ella le aconsejó a su esposo que no se quejara por sus padecimientos sino que ofreciera "su dolor" por las ánimas, el denunciado le preguntó si creía en el purgatorio porque él sabía que no existía. Clara no le contestó y se salió enojada de la estancia, pero le refirió a Juana Arévalo lo que había dicho el "salvaje" de Bonilla, a lo que ésta le respondió que Mariano estaba "loco" (Lipsett, 2005: 486-487).[6] Clara refería que no era la primera vez que el capitán realizaba tales proposiciones, pues José Ignacio Tamariz le había contado que el capitán era un "pretendiente de hereje". Al ser interrogado, José Zarte declaró que Mariano era un "imprudente" y sus opiniones le causaron un "gran horror". Es importante mencionar que el denunciado nació en Jerez, España, en 1756, y se encontraba en la ciudad de Puebla debido a que era un cercano colaborador del intendente Manuel de Flon, aunque su decisión de residir en la Nueva España también debió de estar influida por el hecho de que algunos de sus familiares residían en Puebla y Tlaxcala.[7] Durante el juicio, algunos de los denunciantes manifestaron que Mariano era un "hombre rico" y "poderoso", situación que no estaba alejada de la realidad, pues era poseedor de una hacienda en Puebla, otra en Huamantla, un rancho en Cholula, un molino en Tepoyango, una casa en Huamantla y otra en Puebla. La hacienda que poseía en Puebla tenía un censo a favor de la Compañía de Jesús, censo que heredó de los propietarios anteriores y cuyos réditos no pagó con la debida prontitud (AGN, Indiferente Virreinal, caja 4947, exp. 8, ff. 1-22; (AGN, Compañía de Jesús, vol. 6, exp. 19, ff. 112-114).

---

al alférez mayor real Ignacio María de Victoria Salazar y Frías (AHMP, Actas de Cabildo, libro 62, sesión del 22 de junio de 1793, f. 105).

[6] El que Clara y Juana manifestaran que Mariano estaba "loco" o era un "salvaje" evidenciaba su deseo de insultarlo. Sonya Lipsset indica que el insulto constituye una manera de distorsionar la identidad de la víctima y éste aumentaba su eficacia cuando se expresaba en público y en voz alta (2005: 486-487).

[7] El licenciado Marcos Ximénez de Bonilla, quien se declaraba labrador del pueblo de Huamantla, pagó el 5 de noviembre de 1715 la dote de 300 pesos de Catalina Díez de Bonilla, que era monja del convento de carmelitas descalzas; y el 28 de julio de 1738 se obligó a pagar las de María Gertrudis del Sacramento y Antonia María de San José, novicias del convento de San Jerónimo en Tlaxcala. Ellas eran hijas de Antonio Pérez de Chávez y de Teresa Díez de Bonilla (ANEP, Notaría 6 de la ciudad de Puebla, libros de proposiciones, ff. 779v-780; ANEP, Notaría 4 de la ciudad de Puebla, testamento del 28 de julio de 1738).

Díez de Bonilla había ingresado a la milicia en 1774. Fue oficial de órdenes del gobierno durante un año, después ascendió a granadero en el regimiento de milicias urbanas de Puebla, puesto que ocupó durante dos años y seis meses. En seguida sería nombrado subteniente del regimiento de infantería provincial de Tlaxcala y Puebla, cargo que desempeñó durante siete años y cuatro meses. Más tarde se le promovería a capitán de fusileros en el mismo regimiento, grado que ejerció durante 11 años. En el momento de su acusación, ocupaba el puesto de capitán de granaderos del segundo batallón del regimiento de infantería provincial de Puebla y Tlaxcala. Según la información recabada por el ayuntamiento, con motivo del nombramiento de nuevos oficiales del ejército, Díez de Bonilla no había cobrado salario en los 22 años que llevaba de servicio (AHMP, Actas de Cabildo, libro 65, sesión del 18 de octubre de 1796, ff. 211v-213).

Los primeros testigos

A partir de la acusación de Clara en contra de Mariano, los comisarios solicitaron la presencia de cuatro testigos: Joseph Ignacio Tamariz,[8] Francisco Cordero, José Antonio Kern y Juan Ignacio Martínez. El primero aportó detalles precisos de la conducta "impropia" del capitán, pues decía que en una ocasión le comentó al acusado acerca de su "especial devoción" por las ánimas del purgatorio, que lo llevaba a comprar bulas cuando se enteraba de la muerte de algunos de sus amigos. Como respuesta, Mariano alegó que el purgatorio no existía y que era preferible dar limosna, antes que mandar decir misas o sacar bulas. Su argumento se sustentaba en el hecho de que la limosna ayudaba a las necesidades de los desamparados, en tanto que el dinero de las bulas era aprovechado por el monarca debido a que ya no se destinaba, como se hizo en un principio, al pago de la guerra contra los moros. Pese a todo, el capitán manifestó que daría "su sangre por la fe" en el caso de que los franceses

[8] José Ignacio Tamariz era capitán de milicias y en dos ocasiones fue postulado para ocupar el cargo de teniente coronel del regimiento de milicias de infantería provincial (AHMP, Actas de Cabildo, libro 64, sesión del 30 de enero de 1795).

quisieran "imponer su sistema". Joseph reiteró que Mariano también negó el purgatorio en casa de Zarte, pero en esa ocasión se limitó a externar que era una broma. A causa de sus afirmaciones, Tamariz lo llamó "aprendiz de hereje" y decidió consultar las proposiciones con los canónigos de la catedral de Puebla, quienes le aconsejaron que lo denunciara, pero decidió no hacerlo por considerar que el capitán no incurría en "actos de irreligiosidad", sino que sus palabras eran fruto de ciertas lecturas prohibidas que realizaba. En el testimonio de José Antonio Kern se reafirmó la postura de Mariano contraria a la creencia en el purgatorio, pues no sólo cuestionaba el acto de comprar bulas sino que lo consideró un acto "ocioso".

También declaró que los religiosos eran unos "inútiles" debido a que no servían al Estado español. Como José Antonio apeló al catecismo del padre Ripalda (1758) para rebatir los argumentos del capitán, éste le contestó "de qué catecismo hablaba, pues nadie sabía quién era el padre Ripalda". No era la primera vez que Mariano criticaba un libro religioso, tal como lo puso de manifiesto Francisco Cordero cuando declaró que Díez de Bonilla mencionó que el autor de *Reformación cristiana* (Castro, 1628) se equivocaba, pues Dios podía salvar a los malos y condenar a los justos sin importar que realizaran obras buenas. El último testigo, Juan Ignacio Martínez, informó que Tamariz y Cordero le contaron que el acusado negaba la creencia en el purgatorio, por lo cual les preguntó si lo habían denunciado; y como no lo habían hecho, los llamó "alcahuetes de herejía". Los testimonios evidencian que Mariano había incurrido en varios tipos de pecado de palabra: la proposición (las bulas no sirven), la irreverencia (los religiosos son inútiles), la presunción (los libros se equivocan) y la herejía mixta (no existe el purgatorio).[9] En términos teologales, las tres primeras afirmaciones no implicaban gravedad en la falta cometida, a diferencia de la cuarta, a la que sí se le consideraba de esa manera debido a que cuestionaba un artículo de fe, aunque se les tenía cierta consideración a los que las emitían, pues no causaban perjuicios graves a la sociedad, sino —se decía— demostraban la vanidad y la insuficiencia del conocimiento religioso. En lo que se refiere al asunto de la limosna y la adquisición de

[9] Una clasificación de los pecados de palabra se puede encontrar en Jiménez (2010: 58-61).

bulas, éstas formaban parte de las acciones que los vivos realizaban a favor de los muertos, pero los teólogos subrayaban que las bulas eran instrumentos más adecuados para lograr la salvación debido a que las indulgencias ayudaban a disminuir los castigos del purgatorio, mientras que las limosnas eran prácticas piadosas que aliviaban las culpas mas no las borraban (Jiménez, 2010: 267-268, 270)

El primer dictamen

Los inquisidores enviaron las proposiciones de Bonilla a calificación. El dieguino José Francisco Valdés emitió un dictamen en el cual hizo hincapié en que el acusado era uno de aquellos "basbaques" soldados "habladores" que se instruían en los libros escritos por los franceses. Sus proposiciones mostraban las contradicciones propias de los herejes y de los "habladores". Aunque manifestó que defendería con "su sangre a la religión", no se le podía creer a un individuo que negaba el purgatorio. Su proposición era "herética" por oponerse a lo que decían las Sagradas Escrituras y varios concilios; era "impía" porque se oponía a la piedad cristiana y a la devoción de las almas del purgatorio; era "temeraria" porque carecía de autoridad sobre la materia; era por "*prebet occasionem ruing ae malede FIDE sensiendi*"; y era "atroz" porque "*abhorrent aures*" oír tales proposiciones. La afirmación de que no existían el cielo, el infierno y el purgatorio constituía una proposición "herética", "temeraria" y "seductiva". Bajo esta misma línea, aducía el dieguino, se debía considerar que el denunciado también negaba el limbo de los niños. En pocas palabras, el denunciado no creía en la existencia del más allá. Para el dictaminador, constituía una blasfemia heretical decir que era mejor dar limosna que decir misa o sacar bulas, pues no existía un sufragio que otorgara tantas satisfacciones como la misa. La limosna sólo era un acto de caridad parcial, mientras que las bulas eran indulgencias plenarias que contenían el mérito de la limosna. Su proposición derogaba la grandeza de la misa e impedía los socorros que ésta proporcionaba a las ánimas del purgatorio. También era "insensato" afirmar que el dinero de las bulas se destinaba a la guerra contra los moros, pues éste se desti-

naba a financiar la guerra contra los infieles, a fomentar las misiones y a conservar a la Iglesia.

El dinero de las bulas no entraba a las arcas del rey, pues no producía dividendos. La mala opinión que el denunciado tenía de los sacerdotes era fruto de su lectura de autores franceses. El dictaminador consideraba que el peor error del denunciado era negar que Dios tuviera la capacidad de salvar a los hombres, proposición "terrible" que debía ser objeto de censura teológica. Valdés recordaba que ese tipo de afirmación había sido defendida por Juan Huss y condenada en el Concilio de Constanza, debido a que se negaba la misericordia divina y no se incentivaba a los hombres a realizar buenas acciones.

Nuevos testigos

Después de revisar el dictamen, los inquisidores decidieron escuchar los testimonios de Joaquín Antonio de Medina, Ana María de Lara, José Antonio Guadalajara, Joseph Joaquín Montalvo, José Callejo, Francisco Cordero y José Antonio Kern. Medina destacaría, al igual que lo hicieron Tamariz y Kern, que el capitán no le concedía importancia a las bulas. Como Joaquín era el encargado de la venta de las patentes de la cofradía de Santa Ana, Mariano le preguntó cuánto costaban; y al enterarse del precio, no sólo hizo una reacción de "desprecio", sino que afirmó que las indulgencias de la bula eran "apócrifas", pues no le servían de nada a un hombre que estaba en gracia, aunque admitía que eran necesarias para que los enfermos pudieran comer carne. Ante tales cuestionamientos, Medina le respondió que las indulgencias eran necesarias para perdonar la pena temporal que producía la culpa, lo cual se podía satisfacer con penitencia en esta vida o en el purgatorio. La Iglesia, como "madre piadosa", podía repartir el tesoro de las gracias divinas, pero se requería que los hombres se esforzaran para satisfacer las culpas. El capitán le replicó que no había constancia de que existiera el purgatorio, pues en los Evangelios no se mencionaba. Joaquín le indicó que no sólo se le aludía en los Evangelios, sino también en los libros sagrados y las disposiciones de los concilios. Aunque pensaba mostrarle los textos en los que se hablaba del purgatorio, se dio cuenta de que no

le tocaba entrar en disputas de esa naturaleza y que lo debía denunciar, pero no lo hizo por sentir "una gran lástima" de un hombre que cambió como consecuencia de las "malas compañías" y la lectura de libros franceses. En un segundo momento indicó que las "malas compañías" eran el intendente Manuel Flon y el teniente y asesor de gobierno e intendencia Juan Collado.

En su segunda comparecencia, Francisco Cordero agregó un detalle que no mencionó en su primera audiencia: la proposición de Mariano fue escuchada por las hermanas Ana María y Josefa de Lara, así como por Mariano Palomino. Según Cordero, los tres se "horrorizaron", pero después admitieron que el capitán tenía razón, pues se podía lograr la salvación sin importar las buenas o malas obras. El testimonio de Cordero resulta de sumo interés, pues no sólo se incorporaban los nombres de otros testigos, omisión que resultaba inexplicable, sino que se mostraba que la expresión de Mariano había causado una modificación en el pensamiento de los escuchas, lo cual implicaba que el denunciante ya no consideraba las palabras del capitán como una herejía mixta, sino que le daba el estatuto de herejía formal, es decir, de aquella que predicaban su doctrina y trataban de encontrar adeptos, motivo por el que se le consideraba como el mayor delito contra la fe y una amenaza de subversión en el cuerpo social (Jiménez, 2010; 63-65). Al ser interrogada, Ana María de Lara, quien era esposa de Cordero, repitió lo que Francisco había declarado, pero consignó que las expresiones de Mariano habían sido consecuencia de un debate que se generó con motivo de un libro sobre la confesión, sin que se especificara cuál era. En un segundo momento, ella manifestó que su esposo le había mencionado que el capitán cuestionaba que se le pusieran velas a las imágenes, pues no producían ningún resultado, palabras que, desde su perspectiva, evidenciaban que para él no existían los milagros. En una ocasión que se acercaba una tormenta, Ana le pidió a su esposo que le trajeran el libro de conjuros contra las tempestades, a lo cual Mariano replicó que no debía creer en "esas cosas".

En su declaración, José Antonio Guadalajara sólo mencionó que en una ocasión que trató de convencer al capitán de que participara en unos ejercicios espirituales él le contestó que no servían de nada para los que se iban a condenar. José aprovechó la ocasión para denunciar a

Manuel Enciso, quien era regidor del ayuntamiento, el cual se presentó en el entierro de Francisca Ponce, mujer que, según Guadalajara, usaba trajes "nada honestos". Cuando el declarante le refirió a Enciso acerca de lo "vago de la moda", pues "las melenas que ayer estaban enrizadas [...] hoy [estaban] llenas de sangre", éste le respondió que si Dios había decretado que Francisca debía salvarse, no debía quedar duda de que estaba en el cielo. Al igual que sucedió en el caso de Cordero, José Antonio Kern aprovechó su segunda declaración para incorporar otros elementos de acusación en contra del capitán. En este sentido, mencionó que Mariano decía que la Inquisición era un "tribunal absoluto, riguroso e inicuo"; que era "ocioso" dar limosna o solicitar indulgencias, pues no había purgatorio al cual aplicarlas; en el reino de la Nueva España sólo existía la "hipocresía" y nadie incentivaba las virtudes o el amor por sus prójimos. De acuerdo con Kern, y en ello compartía la opinión de Joaquín Antonio de Medina, las opiniones del capitán eran fruto de la "mala influencia" que sobre él ejercían el intendente Flon y su ayudante Collado. Este dato es interesante porque se empezaba a descubrir la trama que encubría la denuncia. José Antonio y Joaquín se referían a los dos personajes más importantes de la intendencia de Puebla. Aunque Mariano había dicho las proposiciones, eran otros a los que se debían perseguir.

No sólo Kern y Medina eran los únicos que acusaban al intendente y a su ayudante, sino que también lo haría José Callejo. Según este testigo, en una ocasión discutía con Mariano acerca del lugar en el que se encontraba el purgatorio, pues no tenía duda de que los hombres iban al cielo, infierno o purgatorio después de la muerte. Sin embargo, Mariano le respondió que no había pruebas de la existencia del purgatorio. Era evidente que la Iglesia lucraba con ese conocimiento, pues ricos y pobres legaban sus bienes con la intención de salvar sus almas, situación que permitía que los sacerdotes pudieran dedicarse al ocio y disfrutar de los bienes que a los seculares les costó trabajo ganar. Callejo pensaba que las opiniones anteriores reflejaban el pensamiento de Flon y Collado. Por su parte, Joseph Joaquín Montalvo relató que en el molino del capitán trabajaban unos indígenas que le pidieron dinero adelantado para realizar unas misas por el descanso de las almas de sus deudos, costumbre que, según el declarante, tenían los indígenas del obispado de

Puebla. Díez se los negó, pues afirmaba que se utilizaban para mantener a "cuatro monigotes vagabundos". Se deben destacar cuatro asuntos en los testimonios presentados: el primero se refiere a la incorporación de nuevos elementos de inculpación, tales como la mofa de los sacerdotes e inquisidores, que se consideraba un pecado de irreverencia contra los ministros del culto; la negación del poder de las bulas, de las indulgencias, de las oraciones y las misas, que se entendían como proposiciones; y la reiteración de la negación del purgatorio, entendido como pecado de herejía mixta que trascendía al ámbito formal.

Es de llamar la atención, en segundo lugar, que dos de los primeros testigos integraran nuevos argumentos contra Mariano, asunto que revelaba que sus primeras declaraciones no habían sido puntuales. Como en el documento no se revela si ellos fueron llamados por las autoridades o se presentaron a declarar de manera voluntaria, queda la duda de saber el por qué incluir información relevante hasta su segunda comparecencia. En tercer lugar, la acusación contra el capitán sirvió para que se delatara Manuel Enciso, miembro del ayuntamiento poblano que tenía estrechos vínculos con el intendente. Es de destacar que Enciso, al igual que el capitán, había utilizado el argumento de la predestinación para negar la condenación de los pecadores. El caso referido por Guadalajara guardaba marcadas similitudes con ciertos *exempla* que se incluían en los manuales de confesión, en los cuales se estipulaba que las mujeres no debían ser vanidosas porque se podían condenar. De hecho, las palabras que pronunció eran las mismas que se reproducían en ese tipo de lecturas.[10] En cuarto lugar, la alusión a la Inquisición denotaba que Mariano, al igual que otros militares, se consideraba en una situación privilegiada y, por ello, inmune a las acciones de tribunales ajenos a la milicia (Ramos, 2011: 252). En quinto lugar, resulta de suma importancia que varios de los testimonios acusaran al intendente Flon y al asesor Collado de ser los causantes de la desgracia de Mariano, situación que revelaba una situación conflictiva entre los acusadores y los acusados.

[10] Se consideraba a la ropa como una extensión simbólica del cuerpo, motivo por el que se advertía acerca de la necesidad de cuidar la vestimenta que se utilizaba, pues ésta no sólo reflejaba el alma del que la portaba sino también su rango y clase (Lipsett, 2005; 482).

Dictamen y prisión de Mariano

Después de examinar las pruebas anteriores, el inquisidor fiscal informó el 20 de junio de 1795 que las proposiciones de Mariano se consideraban “heréticas”, “temerarias”, “malsonantes” y “escandalosas”. Los informes indicaban que era un sujeto “libertino” que vivió amancebado con dos mujeres casadas y que no cumplía con los preceptos de la Iglesia, pese a ser reconvenido por medio de una cédula. Lo peor de todo era que el denunciado era afecto al “francesismo” y se preciaba de leer libros de autores prohibidos. Su actitud “engreída”, “altanera” y “soberbia” ocasionaba que varios de los testigos le tuvieran miedo. Dadas las anteriores circunstancias, el inquisidor determinó que el capitán fuera apresado en las cárceles secretas y se haría un inventario de los bienes que poseía, el cual se pondría a disposición de una persona que el capitán escogiera. Como Mariano era capitán de milicias, el inquisidor recomendaba que el decano hablara con el virrey para que le explicara la situación y éste extendiera un decreto auxiliatorio que reforzara la orden de aprehensión. El 18 de julio se envió la orden de aprehensión, la cual se cumplió el 17 de septiembre de 1795 debido a que Díez de Bonilla alegaba que tenía un hijo recién nacido y no había nadie que se encargara de sus bienes (agn, Inquisición, vol. 1248, exp. 7). Al ser interrogado en la prisión, Mariano manifestó que tenía muchos enemigos que buscaban causarle daño y creía que su detención había sido motivada por una afirmación que realizó en la tienda de Luis Camacho, lugar en el que José Bartolomé del Portal le comentó que en su testamento iba a pedir que se celebraran muchas misas por su alma a fin de escapar de las penas del purgatorio. El capitán le contestó que se libraría de las penas del infierno y ganaría el cielo siempre y cuando se portara bien, lo cual era una cuestión de fe.

Ante la pregunta de Lorenzo Aldasoro respecto a si el purgatorio no era una cuestión de fe, Mariano le respondió que así constaba en el Evangelio. El detenido aducía que no había cometido error heretical, pues creía en la existencia del purgatorio, motivo por el que mandaba decir misas por las ánimas, daba limosnas en su beneficio y rezaba oraciones por ellas. Si en la conversación que mantuvo con Aldasoro

expresó que el infierno era un asunto de fe, no significaba que excluyera al purgatorio. Los argumentos de Bonilla no modificaron la opinión de los inquisidores, quienes pensaban que manifestaba señales de un "libertinaje" sustentado en principios "funestos". Su "incredulidad" se deducía, según ellos, de ciertas palabras que no logró ocultar. Así, en sus labios aparecían las creencias que abrigaba su corazón, pues el que obraba como hereje actuaba como tal. Criticar las oraciones que se empleaban contra las tempestades mostraba que Mariano no creía en las facultades exorcistas de la Iglesia. Cuestionar el culto a las imágenes denotaba su enorme desprecio de los santos. Sólo los partidarios del demonio podían negar el poder de las indulgencias, con lo cual se privaba a las almas de los sufragios que las ayudarían a encontrar el descanso. El denunciado no podía alegar ignorancia en este punto, pues la Iglesia destinaba un día del año a la conmemoración de los difuntos y todos los días se realizaba el toque de ánimas que buscaba introducir esa "verdad por los sentidos". Los inquisidores indicaban que la negación del purgatorio constituía una injuria contra Dios, pues las verdades de la fe se sustentaban en la autoridad de la Iglesia. El denunciado atribuía a la predestinación la fatal necesidad de la condenación de los réprobos. Con esta acción, incurrió en varias faltas: derogaba el libre albedrío de los hombres, limitaba los frutos de la redención, denigraba la misericordia de Dios y desacreditaba la pureza de la justicia divina.

Por las razones anteriores, el inquisidor acusó a Mariano de ser un sospechoso de herejía formal. Al conocer este dictamen, el capitán respondió que no se le podía considerar un hereje o apóstata. Reconocía que no cumplió con los preceptos anuales por falta de tiempo, pero no por sentir desprecio o por coincidir con los errores de los herejes, razón por la que no se debía creer que sus proposiciones sobre el purgatorio buscaban cuestionar los fundamentos de la fe. Mariano decía que negó el dinero a los indígenas debido a que éstos lo utilizaban para pagar sus "borracheras" y sólo les prestaba dinero cuando sabía que se empleaba en las misas, lo que se podía constatar en sus libros de gobierno. Díez de Bonilla insistió en que rechazaba la herejía de los luteranos que sostenía que no debían existir los sacerdotes y que era una mentira que hubiera criticado el culto a las imágenes. Sin embargo, advertía que sus expresiones sobre las oraciones contra las tempestades

tenían el objetivo de mofarse de los carmelitas, quienes espantaban a la gente por considerar que las nubes causaban daño. El capitán indicaba que no había despreciado los ejercicios espirituales, pues constituían un medio efectivo de lograr la salvación. También era falso decir que había negado las indulgencias, tal como lo hizo el hereje Wycliff. Antes bien, le había solicitado a un tío que vivía en Roma que le enviara un *lignum crucis* y crucifijos que contuvieran indulgencias plenarias. Su creencia en el purgatorio se podía constatar en el número de sufragios que mandaba realizar por el alma de su padre, pues estaba convencido del valor que tenían las misas y las oraciones. Tampoco había afirmado que sólo existían el cielo y el infierno, pues sabía que el más allá estaba formado por tres lugares.

Mariano manifestó que la proposición de la que lo acusaba Kern era falsa y se produjo en un contexto diferente del que se refería. Él creía que la predestinación era un misterio incomprensible; y desde que nacía el hombre, Dios sabía si éste se salvaría o se condenaría. No bastaba la fe para salvarse, pues eran necesarias las buenas obras para lograrlo. También era erróneo que hubiera afirmado que era mejor dar limosna que comprar bulas. A lo largo de su exposición, el capitán mostró que tenía una importante vinculación con el asesor Collado, personaje con el que había platicado, en varias ocasiones, sobre asuntos relativos al purgatorio. Así, Mariano recordó que en una ocasión el asesor le preguntó si creía en el purgatorio. Como le contestó que era una cuestión de fe, Collado le replicó que en las Escrituras no se mencionaba. Ante lo cual, Mariano le respondió que no podía afirmar nada porque no las había estudiado con detenimiento, y si dijo lo contrario era para aparentar erudición. De la conversación con el asesor había concluido que éste creía en el purgatorio por "piadosa creencia". También era falso que hubiera leído libros prohibidos, pues no entendía el francés, por lo cual no había ninguna razón para que Collado se los prestara en el caso de que tuviera alguno. El capitán aclaraba que sus reuniones con el asesor fueron motivadas por la necesidad de escribir representaciones al gobierno y al ministerio de España, aunque declaró que Collado tenía la intención de crear una academia en la que se discutieran diversas materias, que no se logró formar por falta de personas interesadas, pero daba cuenta de que se pretendía crear un espacio de sociabilidad cultu-

ral en el cual se pudieran discutir asuntos de interés público y común. Para finalizar, el capitán decía que no entendía cuál era la razón por la que sus afirmaciones fueron tergiversadas, situación que atribuía a la ignorancia o a la malicia.

Mariano indicaba que no se le debía considerar un hereje, idea que le causaba un gran horror, pues estaba convencido de que quería vivir y morir en el seno de la religión católica. Sin embargo, advertía que las frases que pronunció sobre el purgatorio debían tomarse como "puras habladurías" o "falsa erudición", pues las había dicho por la amistad que tenía con el intendente y con su asesor, pero no las creía en su interior. Como se puede advertir, el capitán no negó su relación con el intendente Flon y con el asesor Collado, aunque su versión de los hechos evidenciaba que nunca tuvo dudas del purgatorio y que ayudó, mediante la corrección fraterna, a que el asesor creyera en ese artículo de fe. No obstante, reconocía que se había planteado la creación de una "academia", tal como sucedía en Francia, para debatir ciertas ideas (Goujard, 1986: 344; Guerra, 1992; 92-93).[11] Un asunto relevante fue su negación de que leyera o poseyera libros prohibidos, pues unos años después, y pasada la tormenta, solicitó al Santo Oficio que se le permitiera introducir unos libros, además de que durante el juicio se presentó una lista de los textos que poseía, entre los cuales se encontraban algunos de los llamados prohibidos y que evidencia la existencia de un determinado tipo de lecturas que influían en las ideas de ciertos sectores

[11] Existieron dos tipos de sociabilidad moderna en el mundo hispánico: las tertulias y las sociedades económicas de amigos del país. La tertulia fue la primera forma conocida de sociabilidad en España, la cual tenía una extensión muy restringida y en la que se discutía sobre temas variados. En ella se reunían las mismas personas con periodicidad regular y con unos hábitos comunes. Las sociedades científicas y literarias, las academias y las sociedades patrióticas o amigos del país trascendían a las tertulias en cuanto institucionalizaban el grupo, daban un estatuto a sus miembros y especializaban los temas de discusión. La tertulia no desapareció, sino que convivió con las otras formas de sociabilidad debido a que en ella se congregaban personas con vínculos familiares y afectivos, además de por la falta de libertad legal de asociación, pues la mayoría de los grupos carecían de estatuto legal. El papel de las tertulias como centro de discusión de las ideas y la formación de una opinión pública en los reinos americanos ha sido puesto en evidencia por varios autores. Véase Guerra y Lempériere (1998) y Vega (2014). En el virreinato de la Nueva España existieron unos cuantos grupos que organizaron tertulias, por lo cual resulta significativo que Collado y Díez de Bonilla buscaran crear una en Puebla, proyecto que, como se indicó más arriba, no logró consolidarse por falta de personas interesadas.

de la población (AGN, Indiferente Virreinal, caja 3466, exp. 47, f. 1). Es de destacar la manera en la que Mariano construyó sus argumentos de defensa, pues buscaba a toda costa que sus frases no fueran consideradas heréticas, sino que trataba de que se le considerara como un hereje mixto, esto es, un hombre que aparentaba tener grandes conocimientos pero en realidad demostraba insuficiencia. Apelar a la falsa erudición evidenciaba su deseo de que se le considerara ignorante, con lo cual disminuiría su castigo.

A la vez que se realizaba el interrogatorio de Díez de Bonilla, los inquisidores tomaron declaración a otros testigos. Lo interesante del asunto es que Lorenzo Aldasoro, José Bartolomé del Portal, Luis Camacho y Juan Víctor de Lenitagoya no aportaron dato relevante alguno para el caso. Sólo el último testigo afirmó que el capitán era un hombre "presuntuoso", "terco" y "ardiente" que confiaba en el poder de su dinero y de sus influencias. Por su deseo de sobresalir, cometía muchos errores. El testimonio de Tiburcio de Uriarte es revelador de la manera en la que se comenzaba a modificar la relación que los hombres establecían con la religión, pues decía que Mariano había afirmado que era mejor dar limosna que dinero para misas, frase que, desde su perspectiva, no decía nada malo ya que se daba a entender que se debían dar limosnas en esta vida y distribuirlas en obras pías, lo cual sería más efectivo que dejar bienes para después de la muerte. En este sentido, el testigo no pensaba que Mariano hubiera infringido ninguna disposición y, en todo caso, estaba de acuerdo con sus ideas.

Un escrito para defenderse

Como Mariano pidió que no se le volviera a interrogar, entregó un escrito para responder a los cargos que se le hacían, el cual se intituló *Cortas reflexiones que formó en medio de la gran preocupación y sentimiento que me causa el destino en que me veo y la terrible horrorosa nota que se me pone de haver apostatado de mi santa augusta, amable, católica religión en que he vivido, vivo y quiero morir, para que de ellas tome el señor doctor patrono de mi causa las que considere convenientes en el concepto de que jamás mi entendimiento y voluntad han abrigado ni por pensamiento*

delicto tan execrable. En él destacaba que no se burlaba de los que encendían velas a los santos, pues él ordenaba que se hiciera para honrar a los santos o cuando se acercaba una tempestad, además de que en su casa se recibía con devoción los cirios que les llevaban de los conventos. Lo único que criticaba era que se pusieran velas para encubrir los pecados mortales. Díez de Bonilla mencionaba que no había motivo para burlarse de las cofradías cuando él pertenecía a varias. Tampoco había dicho nada malo del Santo Oficio, institución que respetaba y a la que rendía obediencia. Mariano señalaba que eran "muy convincentes" los testigos que afirmaban que había negado el purgatorio. En un tono irónico, mencionaba que hasta él se había persuadido de la maldad de la proposición, pero era consciente de no haber cometido error alguno, sino que, más bien, los declarantes tergiversaron sus palabras sea por malicia, ignorancia o recelo. El capitán pedía que los inquisidores se dieran cuenta que en asuntos de materia doctrinal se producían muchas equivocaciones, las cuales debían desentrañarse para no cometer una injusticia. Incluso los testigos imparciales modificaban sus versiones por el temor que les causaba la justicia, y lo que se consideraba un asunto "indiferente" se podía presentar como un "delito grave".

Como en la desgracia todos los hechos tenían connotaciones delictuosas, pedía que se trataran con cautela los testimonios de los acusadores. El capitán mencionaba que se le acusaba de negar el purgatorio, pero entonces cómo se podía explicar que encargara misas, comprara bulas y diera limosnas por el alma de su padre. Sus acciones no se limitaban a lo anterior, sino que depositaba una limosna cuando entraba o salía de la ciudad, así como en todos los lugares en los que se pedía por las ánimas, además de que rezaba por ellas con la intención de que lo protegieran. Sobre la predestinación, habló con respeto debido a que admiraba los misterios de la divina providencia y era consciente de que el entendimiento humano no los alcanzaba a comprender. Consideraba "indignante" que se le acusara de haber negado el infierno, pues nunca tuvo ese pensamiento. Bajo esta lógica, si nunca lo había pensado, entonces no se podía esperar que expresara una opinión de ese tipo, lo cual constituía un "horrendo delito" en su contra. Para reforzar su punto, Mariano reconocía que cuando hablaba del infierno lo hacía para manifestar el horror que le causaba, motivo por el que decía que

la acusación demostraba la malicia con la que actuaban sus enemigos, entre los que se encontraban José Zarte y José Monte Kern. El escrito de Mariano repetía los argumentos que había expresado de manera oral en sus interrogatorios anteriores, sólo que en este caso acentuaba su creencia en el purgatorio y en el infierno. Lo más sobresaliente del manuscrito es que Díez de Bonilla buscaba refutar las acusaciones que se le habían hecho y se hacía alusión a Zarte y Kern como los instigadores de su proceso, situación que evidenciaba que el capitán era consciente de quiénes podrían haber sido sus delatores. Es de sobra conocido que la Inquisición manejaba una política de silencio respecto a los que daban testimonio, así que no se podría considerar que los inquisidores fueron los que lo divulgaron, sino que el acusado sabía quiénes eran sus "enemigos".

La petición de clemencia

Al mismo tiempo que se presentaba el texto anterior, el abogado de presos José Antonio Tirado envió un escrito a los inquisidores en el que pedía que el capitán fuera absuelto. Era cierto que se le había acusado de cometer "delitos atroces" que podían considerarse ciertos por el gran número de testigos que declararon, pero se debía tener en cuenta que existían ciertos testimonios "temerarios" y "calumniosos". Los testigos reconocían que Bonilla tenía "buenas cualidades", pero gozaba de mala fama por la amistad que tenía con el intendente y su asesor, motivo por el que era presuntuoso pensar que un hombre "bueno" podía pasar a los últimos extremos de la maldad a causa de un afecto. El abogado advertía que cierto círculo de la élite poblana manifestaba un "odio exacerbado" contra Flon y Collado debido a que administraban justicia. Por lo anterior, Mariano se convirtió en su "enemigo" y se atribuyó que pensaba de la misma forma que los otros personajes, lo cual provocó que se pusiera mayor atención en sus palabras, de tal forma que mientras las opiniones de otros se asumían como cuestiones indiferentes o "burlescas", en el caso del capitán se tomaban al pie de la letra y se interpretaban en el peor sentido. A lo anterior se debía agregar que muchos de los acusadores eran enemigos del reo. El abogado consideraba que sus expresiones fue-

ron magnificadas por los declarantes. Un hombre que se consideraba "francés" y que hablaba del purgatorio de un modo "malsonante" debió de causar una profunda impresión en unas personas "espantadizas", entre las cuales se encontraban varias mujeres. La mala fama de la que gozaba Díez de Bonilla propició que se le considerara un hereje. Desde la perspectiva de Tirado, existía una enorme diferencia entre un hereje y un "tonto", pero a Bonilla no se le podía considerar en ninguna de las dos categorías.

Su proposición no buscaba atraer seguidores y, en todo caso, el número de ellos sería mínimo y cada uno tendría diferentes interpretaciones del asunto. Las diferencias notables en las opiniones de los acusadores constituían una prueba de que éstas no se debían considerar "testimonios irrefutables". La proposición de Mariano debía tomarse como una "charla temeraria", motivo por el que los inquisidores debían tomar en cuenta las circunstancias y el modo en el cual se realizó la proposición. Aunque ninguno de los testigos mencionaba que la afirmación fue dicha en son de burla, resultaba extraño que esa proposición hubiera sido escuchada por varias personas y nadie la denunciara hasta que se les llamara a comparecer, hecho que probaba que la frase no tenía un sentido herético. Si los testigos pensaban que la frase tenía ese sentido, se les debía imponer una pena por no delatar un delito de esta clase. El abogado concluía que la "bufonada" de Mariano fue el principio de una conspiración, la cual se fomentó por la mala fama de la que gozaba a causa de su amistad con el intendente. En el caso del pasaje de la cofradía, ésta se debía interpretar como una situación irónica, pues el militar mostraba que se hablaba con demasiado fervor de los prodigios de las cofradías, prodigios que se extendían más allá de lo verdadero. En lo que se refería a la predestinación, el abogado advertía que no había una mala interpretación debido a que no se podía negar que el predestinado se salvaba aunque realizara obras malas, así como tampoco se podía ocultar que los pecadores arrepentidos lograrían la salvación y los réprobos morirían en final impenitencia. Éstos eran principios de una "sana" teología y demostraban que el denunciante realizaba una interpretación "perniciosa".

En lo que se refería al asunto de las limosnas, se podía observar que la proposición de Bonilla buscaba demostrar que era necesaria la cari-

dad o de nada servirían las demás virtudes. El abogado consideraba que no existía delito alguno en las opiniones que Bonilla manifestaba sobre el estado eclesiástico, pues su opinión concordaba con lo que afirmaban Campomanes, Martínez, Elizondo y Covarrubias. No había duda de que el acusado se equivocó al exponer esos asuntos ante individuos sin instrucción. Como sus proposiciones fueron materiales y no llegaron a inficionar su corazón, no se le podía acusar de "inobediencia" contra el Santo Oficio ya que cumplió con todo lo que se le pidió e hizo potestad de sujeción a la Iglesia. Después de examinar el proceso, los inquisidores dictaminaron el 15 de octubre de 1795 que Bonilla era sospechoso de herejía con *sospecha levi*. El 19 de octubre se dispuso que fuera reprendido, abjurara y pasara recluido treinta días en el convento de San Antonio de Puebla, lugar en el que haría ejercicios espirituales, confesión general y sacramental con un director designado por el guardián, además de que debía confesarse en Pascua, hacer ejercicios espirituales por ocho días en un periodo de diez años, dar limosna cuando se publicaran las bulas de vivos y de difuntos, ayunar los viernes, rezar el rosario los sábados y no debía acercarse a las cortes de Madrid y de México (AGN, Indiferente Virreinal, caja 3466, exp. 47, f. 3). El guardián de San Antonio designó al fraile José Ruiz como director espiritual de Bonilla, quien informó el 7 de diciembre de 1795 que el capitán cumplió todo lo que le exigió el tribunal. Quizá ese hecho motivó que Bonilla enviara una carta al tribunal, en la que solicitaba que se disminuyera su reclusión debido a que su mujer estaba enferma y trataba de acallar las malas opiniones que se generaban por su ausencia. El inquisidor le contestó que su petición no procedía, pues el Santo Oficio actuó con moderación en su caso, así que tenía que cumplir su castigo sin reproches.

A manera de conclusión

Resulta interesante que Tirado haya logrado develar la trama que se había urdido en torno a Bonilla. Los testigos trataban de perjudicarlo para hacerle una advertencia al intendente Manuel Flon y con ello se mataban dos pájaros de un tiro. Varios de los testigos señalaban que Mariano era un hombre presuntuoso que usaba su poder para lograr

ciertos beneficios. La presencia de personajes sobresalientes de la sociedad poblana evidenciaba que, por lo menos en algunos sectores, había una firme oposición en contra del intendente. Los testigos tardaron más de un año para involucrar los nombres de estos dos individuos, quienes, a decir del abogado, eran odiados por cumplir con las disposiciones de la ley. El abogado no exageraba en su apreciación. Aunque se le reconocían sus cualidades como militar y magistrado, el intendente no era apreciado a causa de su aspecto sañudo y su carácter excesivamente severo. De hecho, el 24 de febrero de 1796 Flon manifestó al ayuntamiento de Puebla que había recibido noticias de Manuel Enciso, quien se encontraba en ese momento en Madrid como agente del cabildo angelopolitano, en las cuales le comunicaba que en unas cartas dirigidas al monarca se le acusaba de exceder sus límites, pues se decía que no trataba como "corresponde a sus individuos", se mostraba "superior a todos los de este reino" y no había obedecido las propuestas para ocupar los cargos de oficiales del ejército que realizó el marqués de Moncada, motivos por los que pedían su remoción y que su cargo fuera ocupado por otra persona.[12] Aunque en la acusación no se mencionaba al asesor Collado, en noviembre del mismo año se ordenó que se trasladara a la Real Audiencia de Guatemala con el cargo de oidor, situación que éste tomó con resignación.[13]

En lo que respecta al caso, existen notables divergencias en las declaraciones de los testigos. Algunos negaron haber escuchado ciertas frases, mientras que otros agregaban mayores datos al proceso conforme se les llamaba, de tal forma que su opinión se volvía más rica en detalles con el paso del tiempo. Los inquisidores emitieron un dictamen benigno contra Bonilla debido a varias circunstancias: la cuestión política que escondía el proceso, la denodada defensa del abogado, la propia justificación que hizo Díez de Bonilla, la alta posición social que tenía y

[12] La carta del intendente se discutió en el seno del ayuntamiento, sin que se emitiera una opinión al respecto (AHMP, Actas de Cabildo, libro 65, sesión del 24 de febrero de 1796, f. 48; sesión del 26 de febrero de 1796, f. 50).

[13] En su carta de despedida al ayuntamiento, Collado manifestaba que su partida "me arranca de la Puebla que ya poseía todo mi corazón" y añadía que extrañaría a "un público que me ha honrado con exceso disimulado mis muchas faltas. Jamás olvidaré tanta generosidad" (AHMP, Actas de Cabildo, libro 65, sesión del 16 de noviembre de 1796, f. 290).

los testimonios contradictorios de los testigos. El acusado mencionó el nombre de ciertas personas que consideraba como enemigos personales, los cuales aparecieron en la lista de testigos. Entre éstos sobresale el caso de Kern, que aportó la mayor parte de los elementos para procesar al capitán. A él no le importó hacer referencia a una conversación que había tenido con Mariano, en la que éste lo calificó como un "hipócrita", pues lo importante era presentar situaciones que ayudaran a destruir al enemigo. Las opiniones de Díez de Bonilla revelaban que éste confiaba más en la razón que en la fe. Es de advertir que sus afirmaciones se enmarcaban en tres ámbitos: el de las proposiciones, el de las irreverencias contra el estado religioso y el de la herejía mixta. En los esquemas de control de la palabra, las proposiciones y las irreverencias constituían pecados menores; caso contrario era el de las herejías, que se consideraban pecados graves y debían ser castigadas por atentar contra la fe. Los teólogos planteaban que las herejías se dividían en cuatro grupos: las secretas o materiales, las mixtas, las parciales y las manifiestas o formales. Las primeras eran aquellas palabras y comportamientos que no manifestaban un apego tenaz a la herejía.

Las mixtas transgredían la fe, pero no causaban graves perjuicios en la sociedad. Las parciales rechazaban las verdades de la fe, sin anteponer ningún argumento coherente; y las formales eran las que ponían en tela de juicio a la fe y amenazaban de subversión al cuerpo social (Jiménez:, 2010: 64-66). Las afirmaciones de Mariano se ubicaban en la segunda categoría de herejía, es decir, las que no causaban mayores daños, pero se les perseguía por el hecho de que transgredían la normativa religiosa respecto a la manera en la que los hombres debían utilizar a la palabra. Pérez Cortés advierte que las prácticas verbales jugaron un papel primordial en la constitución y reproducción de la moral cristiana (Pérez Cortés, 1996: 165, 169). La implantación de una disciplina de la palabra sólo se podía explicar en el marco de un sistema moral preocupado por controlar las afirmaciones de los individuos. La disciplina de la palabra se constituía en torno a dos aspectos: el examen de las circunstancias del uso de la palabra y una doctrina que destacaba la importancia y el valor del silencio. En este sentido, se recomendaba el silencio como una muestra de virtud y del respeto que se le tenía a la divinidad (Jiménez, 2010: 54-56). Las críticas del capitán contra algunas creencias popula-

res, como encender velas para ahuyentar las tempestades, no fueron del agrado de sus oyentes y menos del dictaminador Valdés, quien no sólo mostró severidad en su dictamen sino que buscó que se impusiera un castigo contra el capitán, situación que resulta llamativa si se tiene en cuenta que el asunto de las velas transgredía la normativa de la Iglesia y se instalaba en el ámbito de la religiosidad popular.

Llama la atención el escrito que Díez de Bonilla redactó para refutar las acusaciones, pues, y a reserva de realizar mayores investigaciones, este tipo de documentos no son comunes en los expedientes inquisitoriales. Mariano era un hombre inteligente cuyos nervios lo traicionaban, razón por la que pidió que se le permitiera defenderse por escrito. Así podía tener la certeza de que los nervios no lo delatarían, lo cual podía ocurrir si se presentaba ante el inquisidor. Su texto estaba bien estructurado, sus opiniones eran sensatas y se encontraban bien fundamentadas, aunque en términos generales repetía muchos de los argumentos que había expresado de manera oral. Mariano pedía a los inquisidores que se dieran cuenta de quiénes eran los testigos, pues éstos podían haber malinterpretado sus palabras. El acusado tenía razón en ese punto, pero los inquisidores hicieron caso omiso de su petición. El título del trabajo resulta de gran interés debido a que buscaba que se le quitara el apelativo de apóstata, el cual nunca se le adjudicó, y subrayaba que ni en su entendimiento ni en si voluntad se habían forjado tales ideas. El que los inquisidores pidieron permiso al virrey para actuar en contra de un miembro de la milicia se explica por el hecho de que la Inquisición tenía prohibido actuar sobre ellos, prohibición que había sido estipulada en una real cédula de 1784. Es probable que por el alto mando que ocupaba y por la estipulación real los inquisidores hubieran decidido actuar de esa manera, pues, en el caso de otros milicianos que no pertenecían a las altas esferas sociales, no se utilizó la misma formalidad y se procedió a encausarlos, aunque, se debe advertir, muchos de ellos lograron salir bien librados.

El castigo que se impuso a Mariano fue moderado y le permitió seguir con sus actividades. De hecho, entre octubre de 1796 y junio de 1797 fue parte de las ternas que el ayuntamiento de Puebla nombró para ocupar puestos de alto rango en el ejército, cargo que alcanzaría en junio de 1797 cuando el virrey Miguel La Grúa Talamanca y Bran-

ciforte, marqués de Branciforte, lo nombró teniente coronel del regimiento de infantería provisional de Puebla,[14] y en 1798 se le designaría administrador de la subdelegación de Tulancingo, plaza que desempeñó hasta 1805 (AGN, Indiferente Virreinal, caja 3466, exp. 47, ff. 1-2).

[14] El 7 de octubre de 1796 el virrey Branciforte solicitó que se eligiera coronel del regimiento de infantería provincial de Puebla debido a la muerte de su poseedor, Andrés Pardiñas, conde de Castelo. La terna propuesta por el ayuntamiento estaba conformada por Francisco Xavier de Vasconcelos, capitán de granaderos del primer batallón de milicias; José Manuel Gutiérrez de Altamirano, Velasco y Legazpi, conde de Santiago de Calimaya y capitán de la compañía de alabarderos de México; Mariano Díez de Bonilla, capitán de milicias; y José Mariano de Zárate, a quien se excluyó por encontrarse enfermo y por "carecer de facultades para sostener el decoro del empleo". Los regidores determinaron que el triunfador fue Vasconcelos, pero éste no aceptó el nombramiento por su "débil salud y mucha familia". Ante tal circunstancia, el virrey determinó que el conde de Santiago ocupara el puesto por sus "distinguidas circunstancias, méritos personales y de sus ascendientes". El 20 de abril de 1797 el virrey solicitó al ayuntamiento que se volviera a formar una terna para ocupar el cargo, pues el conde de Santiago había muerto. Los candidatos fueron Joaquín Gutiérrez de los Ríos, teniente coronel del regimiento de Toluca; Mariano Díez de Bonilla, capitán de milicias; y Manuel Enciso, regidor decano y capitán del segundo batallón del regimiento de milicias provinciales. El 24 de abril se determinó que Joaquín Gutiérrez ocuparía el puesto. El 22 de junio de 1797 el virrey pidió al ayuntamiento que se formara una terna para ocupar el cargo de teniente coronel del regimiento de infantería provisional debido a la muerte de Joseph Mariano de Zárate y Vera. Los designados fueron Mariano Díez de Bonilla, Manuel Enciso y Dionisio Fernández Pérez, regidor y capitán de la segunda compañía del primer batallón del regimiento miliciano. El puesto sería otorgado a Mariano el 29 de junio de 1797 (AHMP, libro 65, sesión del 7 de octubre de 1796, ff. 192, 196; sesión del 15 de octubre de 1796, ff. 202-203, 210; sesión del 18 de octubre de 1796, ff. 211v-213; sesión del 25 de diciembre de 1796, f. 286; AHMP, Actas de Cabildo, libro 66, sesión del 20 de abril de 1797, ff. 90, 92, 94-97; sesión del 24 de abril de 1797, ff. 105-107; sesión del 24 de junio de 1797, ff. 134, 136, 138; sesión del 27 de junio de 1797, ff. 141-143; sesión del 1 de julio de 1797, ff. 143v-145).

REFERENCIAS

Archivos

AGN. Archivo General de la Nación. Ramos Inquisición e Indiferente Virreinal.
ANEP. Archivo de Notarías del Estado de Puebla.
AHMP. Archivo Histórico del Municipio de Puebla.

Obras impresas

CASTRO, Francisco de, 1628, *Reformación Cristiana, assi del pecador como del virtuoso*, Granada: Marcos de León.

CERVANTES BELLO, Francisco Javier, 2005, "Guerra e Iglesias en Puebla, 1780-1863", en *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. IV "Bienes y vivencias". De: Anne Staples (coord.). México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, pp. 287-306.

GOFF, Jacques Le, 1999, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Madrid: Altaya.

GOFF, Jacques Le, 1989, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid: Taurus.

GOUJARD, Philippe, 1986, "El universo de las Luces: cultura de elite y cultura popular", en *Historia Universal Moderna y Contemporánea*, vol. III "La Edad Moderna Europea: el Siglo de las Luces", Barcelona: Salvat, pp. 339-346.

GUERRA, François Xavier, 1992, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México: Fondo de Cultura Económica / Editorial Mapfre.

GUERRA, François Xavier, *et al.*, 1988, *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. México: Centro

Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica.

Hernández y Dávalos, Juan E. 1985, *Historia de la Guerra de Independencia de México*, vol. II. México: Comisión Nacional para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional y 75 Aniversario de la Revolución Mexicana.

Jiménez Marce, Rogelio, 2010, *La palabra reprimida. El control social sobre el imaginario del más allá. Siglos XVII-XVIII*, Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

Lipsett Rivera, Sonya, 2005, "Los insultos en la Nueva España en el siglo XVIII", en *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. III "Tradición y cambio". De: Pilar Gonzalbo (coord.), México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, pp. 473-500.

Lomelí Vanegas, Leonardo, 2001, *Breve historia de Puebla*, México: El Colegio de México / Fideicomiso de Historia de las Américas-Sección de Obras de Historia-Serie Breves Historias de los Estados de la República Mexicana.

Pérez Cortés, Sergio, 1996, "La mentira y las disciplinas de la palabra en el mundo del pecado", *Historia y grafía*, año IV, núm. 7, pp. 157-179.

Pérez Merchant, Monelisa, 1945, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México: El Colegio de México.

Ramos Soriano, José Abel, 2011, *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, México: Fondo de Cultura Económica / Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Ripalda, Jerónimo de, 1758, *Catecismo mexicano, que contiene toda la doctrina christiana con todas sus declaraciones: en que el ministro de almas hallara lo que a estas debe enseñar; y estas hallaran lo que, para salvarse, deben saber, creer y observar*, México: Imprenta de la Bibliotheca Mexicana enfrente de San Agustín.

Vega y Ortega Báez, Rodrigo Antonio, 2014, "La vida pública del Museo Nacional de México a través de la prensa capitalina, 1825-1851. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 57, pp. 94-138.

IMPROPERIOS Y GRUPOS SOCIALES

LO INDECIBLE DE LAS PALABRAS: CÓDIGOS DE LOS JUDAIZANTES EN LAS CÁRCELES SECRETAS INQUISITORIALES NOVOHISPANAS

Silvia Hamui Sutton
Universidad Iberoamericana/
Universidad Nacional Autónoma de México

Ni una sola palabra del hombre es definitiva, mucho menos implica la verdad absoluta ni está cerrada en sí misma. El lenguaje puede ser un abismo de significados que, en un determinado contexto y bajo ciertas condiciones, plantea una concepción determinada del mundo. Desde esta mirada, las palabras están cargadas ideológicamente y revelan no sólo el sentido inmediato del mensaje (significado-significante), sino una variedad de destinos, de tendencias culturales y circunstancias históricas. Estas categorías intrínsecas que guardan las palabras tienen sentido en el momento de su utilización con nociones propias entendidas en el grupo social que las emplea. Por ello, cada expresión implica costumbres, valoraciones, creencias, orientaciones que se condensan en la construcción verbal. Ryklin menciona que

> la palabra concebida más ampliamente, como un fenómeno de la comunicación cultural, deja de ser una cosa centrada en sí misma y ya no puede ser comprendida independientemente de la situación social que la ha engendrado (*apud* Averintsev *et al.*, 2000: 110).

Los vocablos contienen distintas voces que vibran en su interior y constituyen un conjunto de relaciones cambiantes que posibilitan la movilidad del lenguaje. Por ello se implican las influencias y motivaciones que el marco contextual les confiere. El mismo autor expresa que

> La palabra en la vida, con toda evidencia, no se centra en sí misma. Surge de la situación extraverbal de la vida y conserva con ella el vínculo más

> estrecho. Es más, la vida misma completa directamente a la palabra, la que no puede ser separada de la vida sin que pierda su sentido (2000: 113).

Como vemos, una palabra no se sostiene de manera independiente: deriva en un proceso de 'descentralización', pero también de 'centralización', en el que la dialéctica deja entrever ciertas intuiciones, direcciones y concepciones ideológicas sociales. Por un lado, las palabras se heredan y se aprenden formando una parte inherente del ser: construyen su conciencia, su visión del mundo y su realidad. Por otro, al mismo tiempo que se activan los referentes del pasado, al enunciarlas se actualizan transformando el presente y motivando nuevas realidades futuras, es decir, dan cabida a la diversidad de sentidos. Aunque las referencias heredadas conllevan a predeterminar el acontecimiento, las circunstancias del tiempo presente tienden a desfasar su centralidad a partir de innovaciones circunstanciales. Los significados, por tanto, tienen que ver con el acontecimiento, pero también con la intención de quien lo exprese y la perspectiva del receptor que asimile e interprete el mensaje:

> E[l] *contexto extraverbal* de la enunciación se compone de tres momentos: 1) un *horizonte espacial compartido* por ambos hablantes (la unidad de lo visible: la habitación, la ventana, etc.); 2) el *conocimiento* y *comprensión común de la situación*, asimismo compartido por los [hablantes]; 3) la *valoración compartida* por los dos, de esta situación (Bajtín, 1997: 114).

La palabra significa en función de su actualización, en la experiencia de vida: la expresión y su situación se funden en una unidad indisoluble. Si se valorara como un fenómeno puramente lingüístico, su apreciación sería parcial, es decir, en una línea de comprensión que excluye el plano social, por ello nos enfrentaríamos a un vacío semántico, sin sentido ni posibilidades de creación.

La enunciación se apoya en su relación real y material a un mismo fragmento de la existencia, contribuyendo a esta comunidad material una expresión ideológica y un desarrollo ideológico posterior (1997: 115).

De esta manera, la palabra se entiende bajo la perspectiva del otro, del oyente que confronta su propio trasfondo lingüístico con el que se

manifiesta, proyectando nuevas alternativas de comprensión de la realidad. El diálogo motiva la vida de las palabras al tratar de encontrar una viabilidad entre dos o más posturas emitidas. Así, el hablante requiere necesariamente de su(s) oyente(s), es decir, de la presencia del *otro* para negarla o reafirmarla. Desde esta mirada, el receptor

> introduce en su discurso elementos totalmente nuevos: porque se produce, al mismo tiempo, una interacción entre diversos contextos, puntos de vista, horizontes, sistemas de acentuación expresiva y 'lenguajes' sociales diferentes. El hablante tiende a orientar su palabra, con su horizonte determinante, hacia el horizonte ajeno del que entiende, y establece relaciones dialogísticas con los elementos de ese horizonte. El hablante entra en el horizonte ajeno del oyente, y construye su enunciado en un territorio ajeno, en el trasfondo aperceptivo del oyente (Bajtín, 1989: 94).[1]

Sin embargo, cuando la palabra está sujeta a represiones y censuras, las cosas que se nombran se agotan en su enunciación, es decir, se circunscriben a un solo sentido. Si la plataforma contextual implica la convención entre víctimas y victimarios, o autoridades y culpables, el discurso se torna artificial en tanto uno dice lo que el 'otro' quiere escuchar. Las palabras se callan y, en su lugar, se tornan sospechosas, inciertas.

El objetivo de este trabajo, por tanto, es mostrar cómo, en la década de 1640 a 1650 del contexto novohispano, las palabras de injuria eran una respuesta a la imposición religiosa e ideológica de la Iglesia y la corona. Más que asumir el cristianismo, los judaizantes reafirmaban su pertenencia a la ley mosaica. La confrontación con el otro, en este sentido, implicaba un marco de referencia para definir sus creencias y el modo de enfrentar su realidad. Las palabras revelaban los diferentes sentidos e intenciones dependiendo de los receptores y las circunstancias: ante la sociedad mayoritaria cristiana o ante los inquisidores, los cripto-judíos expresaban un discurso aparente que suponía las respuestas esperadas por ellos; mientras que, entre sus correligionarios, revelaban voces prohibidas, es decir, expresiones arriesgadas que (en la clandestinidad) atentaban en contra de las autoridades o de los símbolos sagrados

[1] Véase también Hamui (2010: 7-10).

impuestos. Así, las disyuntivas entre lo público y lo privado, lo propio y lo ajeno, lo individual y lo colectivo, eran cuestionamientos constantes y cotidianos en un contexto amenazador: ante la incertidumbre de su situación, se replanteaban sus jerarquías de valores y de formas de enfrentar su realidad. La delimitación entre 'el decir' y el 'no decir' los envolvía en una dinámica del peligro. A partir de algunos testimonios de la época, localizados en el AGN (Ramo Inquisición), se revelan ciertos códigos de encubrimiento, es decir, expresiones de disenso que se cargaban de un sentido diferente al convencional, marcando pautas identitarias y de reconocimiento entre unos y no otros. Más aún, en el marco de las cárceles secretas del Santo Oficio, observamos cómo la palabra *muere*, en los tribunales, se convierte en referente inactivo ya que no encuentra respuesta creativa. La palabra del emisor, en este caso la de los judaizantes, está coartada por la presencia de la autoridad: más que diálogo activo, el discurso pierde movilidad en torno a una verdad forzada en la que se expresa lo que no es. En el desarrollo de este trabajo se utilizará, como marco teórico, algunos aspectos del pensamiento de Bajtín en tanto se refieran a ciertas particularidades del discurso: en los diferentes estratos y acentos que se activan en el interior de cada palabra en el momento de la enunciación. Las orientaciones e intenciones del mensaje están presentes en el intercambio verbal y performativo que implican tanto al emisor como al receptor, ambos insertos en un universo social común que codifica, de alguna manera, las expresiones. Así, la perspectiva del otro es imprescindible para definir lo propio.

Debido a la polivalencia que contiene cada palabra, el discurso se puede analizar desde varias direcciones en las que intervienen diversas disciplinas. En nuestro caso, el análisis historiográfico se relaciona con la perspectiva oral-impresa en tanto la inteligibilidad del pensamiento novohispano se percibe de acuerdo con el uso del lenguaje en los testimonios archivados. Ya que el 'discurso' se interpreta en función del hablante, de su situación espacio-temporal y de ciertas variantes situacionales, se posibilita la transdisciplinariedad para que una línea teórica de pensamiento contribuya a la comprensión de otra. Es difícil, sin embargo, suponer los detalles no verbales que envuelven cada circunstancia, pues el momento presente se disuelve en la acción misma.

Los referentes aledaños al discurso quedan sugeridos entre las palabras, por ello, la interpretación resulta parcial.

Como hemos mencionado, en el marco de represión de la Nueva España las voces revelan una verdad impuesta, es decir, una marca de autoridad que limita la diversidad de pensamientos y conceptos. Desde esta perspectiva, podemos observar cómo las palabras se utilizan como herramientas políticas-ideológicas e implican toda una maquinaria de poder que penetra en las conciencias de la población e infunde miedo y sospecha. No se puede concebir, por tanto, la mentalidad novohispana sin la presencia religiosa, pero hablar de religión no sólo implica el constructo cristiano de dogmas, alegorías y normas, sino que comprende un universo complejo de contradicciones en las prácticas y creencias motivadas por las diferentes interpretaciones del Nuevo Testamento y demás libros consagrados. En el momento de instaurar los paradigmas (religiosos-cristianos) a la realidad histórica concreta, nos enfrentamos a todo un aparato de poder que estructura la forma de la realidad. De acuerdo con las necesidades de cada sociedad, las autoridades (ubicadas en una pirámide jerárquica) reforzaban o evadían ciertos referentes oficiales e implicaban justificaciones arbitrarias entre lo inexplicable y lo comprensible. Así, la narrativa interpretativa en la Nueva España estaba envuelta en contradicciones espirituales, en censuras irreflexivas y en ambigüedades que iban alternando (a conveniencia) de lo posible a lo imposible, o de lo mundano a lo sobrenatural, es decir, de los abusos de poder a la piedad cristiana, o del enriquecimiento ilícito a la humildad. Es de hacer notar que la religión fungía como paradigma normativo en lo concerniente al cuerpo y a las ideas. Por ello, funcionaba para justificar ambos niveles: lo sagrado y lo profano. Entre la delimitación del bien y del mal, dentro del constructo cristiano, el diablo era un concepto que servía, además del control social, como contraparte de Dios, es decir, para reafirmar el poder divino dentro de una estructura sobrenatural dual. Así, el deber ser implicaba atenerse a una legislación imbuida de cargas sobrenaturales difíciles de cumplir en el plano existencial.

El Tribunal del Santo Oficio, como se sabe, estaba encargado de controlar los pensamientos y las acciones de los habitantes novohispanos, con la misma estructura instaurada en el viejo continente. Sin

embargo, era tan diverso el contexto y sus necesidades que no se daba abasto en inculcar sus valores y doctrinas:

> En el virreinato [el Santo Oficio] no podía de ninguna manera intentar unir, mediante el control de la religión común, a tantas naciones diversas y desparramadas, que, si bien eran supuestamente cristianas, se hallaban libres de vivir la ley impuesta según la entendían. El papel federativo que tuvo en la Metrópoli en cuanto se refiere a los judíos y moros conversos, al prescribirles una práctica religiosa estrechamente vigilada, le quedaba por principio vedado en tierras americanas, donde no lo desempeñaba nadie; aquí la institución se veía reducida a no ser más que un aparato normativo y represivo por lo que tocaba solo a una minoría, aproximadamente al grupo de los dominadores y sus epígonos, policía de los dominadores, al fin y al cabo (Alberro, 1998: 29).

En este sentido, se propagaban los dogmas cristianos utilizando herramientas de control como los edictos de fe vociferados en las calles o iglesias, o en pliegos escritos colocados en las puertas de las catedrales, no obstante que la mayoría de la población no sabía leer. De manera ambigua y parcial, poco a poco se fue insertando el discurso cristiano en los habitantes novohispanos hasta sobreentenderse en el contexto, es decir, hasta que la ideología formara parte de los comportamientos y la comprensión de su realidad. Así, se fueron propagando expresiones que representaban paradigmas incuestionables envueltos en un halo de sacralidad:

> el texto constantemente posee un tono litúrgico sostenido: en él, el pueblo parece celebrar permanentemente una misa a su propia gracia, justicia e impecabilidad. En esta atmósfera sacralizada, las palabras llegan a constituir el valor definitivo, dejan de nombrar las cosas que pueden ser vistas, tener olor e influir en nosotros independientemente de su nominación litúrgica (Ryklin, 2000: 104).

En el caso de la Nueva España, los peninsulares acarrearon al territorio americano la noción de censura y opresión que fue edificando el estrato ideológico. La institucionalización y apropiación de ciertas palabras por

parte de las instancias de poder (que transmitían a la población) era una de las estrategias para imponer sus dogmas. Se asumía, entonces, la verdad impuesta como propia: el canon retórico de lo absoluto. Bajtín menciona, en relación con esa plataforma común, que la asimilación de conceptos tiene que sustentarse por un entorno en el que se inculquen y entiendan los códigos preestablecidos (más allá de la palabra verbal):

> lo social en su base es plenamente objetivo: se trata antes que nada de la *unidad material del mundo*, que forma parte de la unidad de los hablantes [...] y de la *unidad de las condiciones reales de la vida*, que generan la *comunidad de las valoraciones* (Bajtín, 1997: 116).

Las expresiones, por tanto, estaban imbuidas de valores y sentidos propios que el sistema mismo les confería. Se intentaba que la población común asimilara el deber ser impuesto, y así se borraba toda conciencia o reflexión acerca de los juicios y prejuicios implantados:

> cada enunciado de la vida cotidiana es un entimema[2] socialmente objetivo. Es una especie de palabra clave que sólo conocen los que pertenecen a un mismo horizonte social. La peculiaridad de los enunciados de la vida cotidiana consiste en que ellos, mediante miles de hilos, se entretejen con el contexto extraverbal de la vida; y al ser aislados de éste, pierden casi por completo su sentido: el que desconoce su contexto vital más próximo no lo entenderá (1997: 116).

En la mentalidad novohispana, las palabras y acciones sobreentendidas eran cada vez más constantes y aceptadas. El lenguaje se utilizaba como herramienta de adoctrinamiento y manipulación del pensamiento, hecho que percibimos en el siguiente fragmento de un testimonio inquisitorial que subraya los referentes sagrados para inculcar la doctrina de la Iglesia:

[2] El *entimema* es un juicio en el que una de las premisas no se enuncia, sino que se sobreentiende.

> [S]e le amonestó [al reo], [...] de parte de *Dios nuestro señor*, y de su *gloriosa y bendita madre nuestra señora*, *la Virgen María*, recorriese su memoria y descargase su conciencia, diciendo enteramente *verdad* de todo lo que hubiese hecho, o dicho, o visto hacer y decir a estas personas que fuese o pareciese ser ofensa de *Dios, nuestro señor*, y contra su *santa fe católica*, ley evangélica, que tiene y enseña la *Santa Madre Iglesia Católica Romana* o contra el *recto y libre ejercicio del Santo Oficio*, sin encubrir de sí, ni dellas cosa algunas, ni levantar así, ni a otro, falso testimonio (AGN, Ramo Inquisición, vol. 403, exp. 3a, f. 321r. Grafía original).

La adjetivación excesiva de los símbolos sagrados se orientaba a subrayar, a partir de su reiteración, el discurso oficial. *Dios, nuestro señor,* se pronunciaba como una sola idea e implicaba a todo el pueblo. Al concebir el nosotros, se hacía implícita la exclusión, lo que sugería las dualidades entre lo auténtico y lo falso, lo sagrado y lo profano, el bien y el mal, los jueces y los culpables (Hamui, 2010: 17). La religión se reafirmaba en cada palabra, impregnaba todo con la ideología del poder, marcaba de forma tajante las fronteras entre el ser y el deber ser. El *recto y libre ejercicio del Santo Oficio* colmaba de supremacía las decisiones de los inquisidores y justificaba todo juicio emitido hacia el sospechoso. Bajtín menciona que "creemos percibir el valor de un objeto junto con el de su existencia, como una de sus cualidades" (Bajtín, 1997: 117). Por ello, los fenómenos cotidianos se aceptaban o rechazaban bajo la mirada objetiva instaurada y absorbida por toda la población:

> Si en realidad la valoración aparece condicionada por la propia existencia de un colectivo dado, suele ser reconocido dogmáticamente como algo sobreentendido y que no está sujeto a discusión. Por el contrario, cuando la valoración principal tiene que enunciarse y demostrarse, entonces ya se ha vuelto dudosa, se separó de su objeto, dejó de organizar la vida y, por consiguiente, perdió su vínculo con las condiciones de vida de la colectividad dada (1997: 117).

Como parte del sistema peninsular y novohispano, la delación era un recurso que incluía a todos los habitantes. Fomentar los conceptos de culpa y pecado entre la sociedad no sólo incluía al delator, sino al dela-

tado, es decir, la consigna implicaba la oposición: había que fabricar a los culpables y éstos asumir su culpa (tal era la lógica del sistema).

> El lugar del reconocimiento lo ocupa sólidamente la delación, o bien —y esto aparece como solución ideal— el discurso remite a sí mismo y entrega a una sublime autodeglución. La realidad de la delación y de los cuerpos que sufren en medio de contorciones, y que bajo tortura reconocen su carácter ficticio, se reemplaza con la generación de los cuerpos discursivos gigantes, que parecen observar desde afuera el sufrimiento de sus encarnaciones individuales aleatorias (Ryklin, 2000: 108).

Es decir, tanto las consignas sagradas-oficiales como las particularidades sobreentendidas transmitían un carácter identitario que, al mismo tiempo que la colectividad las reconocía, determinaban sus conductas. Así, los pensamientos estaban asentados en cierta concepción ética que concebía la exclusión y la injusticia de forma oficial:

> Una coacción violenta es antagonista de la representación. Al convertirse en una norma, la imagen violenta de las acciones cancela asimismo el derecho a ser concebida al oponer sistemáticamente a la representación, en cuanto base fundacional de la cultura, una extática como cultura del caos, es decir, como una no-cultura, en términos metafísicos (2000: 112).

La noción que el pueblo (delator) tiene del otro (transgresor) es simbólica: lo ve como ajeno e irreal, por ello no se compromete como sujeto. El miedo provoca la abstención y la indiferencia, ahoga el sentido común: "Lo visible parece contener en sí los inexplorados depósitos del inconsciente" (2000: 108). Las palabras, en este sentido, dejan de ser dialógicas y se vuelven monológicas, en palabras de Bajtín; es decir, se despojan de esa vibración interna que posibilita la multiplicidad de sentidos.

En el plano de las víctimas, sabemos que toda represión intenta buscar una alternativa que esquive la imposición. Así, los individuos novohispanos que diferían de los estatutos impuestos por la corona y la Iglesia estaban dispuestos a desarticular clandestinamente las acciones y el discurso de poder, y motivan a las palabras a decir lo prohibido.

Pero, ¿cómo contraponerse a la influencia impuesta cuando hay ciertos elementos compartidos?, ¿cómo comportarse ante la discriminación populista dominante?, ¿cómo contrarrestar los arquetipos inamovibles de lo sagrado-ajeno?, ¿cómo hacer valer lo propio ante lo extraño?; o, ¿de qué manera asumir la contraparte del deber ser?

Los *cristianos nuevos* reaccionaban tanteando las grietas del sistema que implicaran una posible salida a la opresión. El encierro de las palabras ante los inquisidores era una actitud que reflejaba la censura de las ideas y de los actos; sin embargo, la necesidad de comunicación hacía que su palabra se tornara íntima, oculta y clandestina. La paradoja consistía en que esa palabra censurada servía también para hacerse presentes, es decir, para constatar su existencia. Desde esta mirada, el otro (aunque juez implacable) les daba marcos de referencia para modelar sus actos. La búsqueda de formas de comunicación propias, de códigos significados por ellos era una reacción ante la imposición. El discurso aparente (expresado ante el tribunal) confrontado al verdadero (surgido entre las celdas de las cárceles) devenía en un abismo de cuestionamientos, culpas, remordimientos, incertidumbres y contradicciones que, en algunos casos, provocaban la locura.

Los cripto-judíos que llegaron a las costas de Veracruz y de Tampico en la década de los 20 del siglo XVII se establecieron en el territorio novohispano gracias al apoyo de sus correligionarios ya asentados en las ciudades. Aunque endeble y desarticulada, conformaron una seudocomunidad sustentada en redes de parentesco y afinidades religiosas. En realidad, era una colectividad que carecía de referentes ortodoxos para el seguimiento de la ley de Moisés, es decir, no contaba con la institucionalización (templos, rabinos, cementerios, escuelas, etc.), ni con objetos simbólico-sagrados que apoyaran sus creencias. Es sabido, al respecto, que estaba prohibida toda representación *herética* (para la religión cristiana) como libros profanos, imágenes u oraciones alusivas al judaísmo.

> La Inquisición española había tenido diversas intervenciones a finales del siglo XV en lo que a cultura se refiere. Con ello se conseguía continuar unas pautas ya establecidas por las instituciones eclesiásticas. De este modo, la persecución de cualquier tipo de doctrina reprobable debía ir

> acompañada de la destrucción de todos aquellos elementos que de alguna manera la recordasen o facilitaran su revitalización. En definitiva, la censura de libros no es sino una aplicación de este principio (Veres, 2008).

Así, la memoria y las voces del pasado (que se transmitían de generación en generación) constituían la fuente de conocimiento para desempeñar las prácticas rituales. Las creencias de los judaizantes novohispanos estaban formadas de pedazos de recuerdos que, no obstante, eran valorados y resignificados por la colectividad conversa. Es pertinente señalar que, contrario a la ortodoxia convencional), la estructura religiosa comunitaria estaba a cargo de las mujeres, que se encargaban de dirigir los rezos en cada festividad, dictaban el proceso de cada ritual y fungían de líderes éticos y sociales. Las reuniones para conmemorar el "Día Grande" (Yom Kipur) o cualquier otra celebración litúrgica se llevaban a cabo en sus casas de manera discreta, pues, aunque había cierta indiferencia o desconocimiento de las autoridades sobre la existencia de judaizantes, había el riesgo de ser descubiertos:

> Una denuncia hecha ante la Inquisición [en 1622] menciona la existencia de una sinagoga en la ciudad de México, en la calle de Santo Domingo, es decir, a dos pasos del tribunal. Un transeúnte podía oír el sábado los rezos de los fieles que se reunían ahí, y se estimaba que unos quinientos judíos vivían entonces en la capital (Alberro, 1988: 536).

Ante la censura, las palabras adquirieron modalidades locales que sólo eran comprendidas entre el grupo que las inventaba. Así, la necesidad de trascender su cultura y sobrevivir en un contexto adverso generó comportamientos y expresiones identitarios que se entendían hacia adentro de la colectividad. Una de las acciones codificadas que se utilizaban para convocar a la congregación, por ejemplo, era cuando

> Simon Vaez vestía un negro con un capisayo [librea] berde amarillo y colorado y una caperuza de lo mismo y le mandava se fuera a pasar por toda la ciudad con lo qual viendole se juntaban en casa del dho Simon Vaez todos los judios. (Wachtel, 2007: 96. Grafía original).

Aunque la comunicación no verbal era una forma de codificación que mantenía cohesionados a los cripto-judíos. Simón Vaez, como se observa, era un líder comunitario que influía en la perseverancia de las costumbres y las creencias mosaicas. La relativa tranquilidad que se experimentó en las primeras décadas del siglo XVII, sin embargo, se tornó en inquietud y miedo al atravesar la década de 1640-1650. Debido a causas externas a la colonia, se propagó una oleada de persecuciones a los judaizantes por varias causas que se suscitaron casi a un mismo tiempo: por un lado, la situación precaria en la península; la toma de Pernambuco en Brasil (que era del dominio español) a cargo de los portugueses exiliados, casi todos judeo-conversos; y, por último, la sublevación que tuvo lugar en Cartagena de Indias.[3] Estos acontecimientos motivaron las sospechas de las autoridades novohispanas, que volvieron su mirada hacia los exiliados, asentados en la Nueva España, que salieron de Portugal, la mayoría de ellos *cristianos nuevos*. Así, Palafox, el entonces visitador y futuro virrey, endureció las leyes e hizo hincapié en las amenazas en contra de quienes encubrieran a los herejes sospechosos.

> Palafox toma medidas enérgicas en contra de los portugueses, las mismas que su predecesor había dejado de imponer. La comunidad marrana sabe entonces que sus días están contados y la opinión común cree que la persecución que se avecina está sobre todo dirigida hacia los individuos de nación portuguesa, los que son ricos en particular (Alberro, 1988: 561).

Al mismo tiempo, Francisco de Robles, un *cristiano nuevo* integrado a la comunidad cripto-judía, no soportó las presiones de su confesor y se presentó ante los tribunales del Santo Oficio para delatar a sus correligionarios. Ni las mismas autoridades se imaginaron el encadenamiento de nombres que suscitó el denunciante. En 1642-1643 las cárceles secretas estaban atiborradas de judaizantes a los que, al ser encarcelados, les confiscaban de inmediato sus bienes, que pasaban a los bolsillos de los inquisidores.

[3] Para una explicación más extensa de la situación política-económica de estos años, véase Alberro (1988: 533-594).

Es interesante mencionar cómo la incertidumbre de los reos, como era de esperarse, se agudizó en la cárcel, pues no sabían si los ya cautivos habían confesado su judaísmo, si los habían delatado o si se mantenían solidarios a su fe. Muchas veces los testimonios revelaban contradicciones y discordancias que los envolvían en laberintos de mentiras difíciles de solucionar. En ocasiones, convenían mencionar a los conocidos que sabían muertos o ya encarcelados; otros decidían permanecer fieles a sus correligionarios y a su fe mosaica, tal como lo muestra el diálogo entre Luis de León y Francisco Botello, por ejemplo:

> Yo cuando llegue a eso [...] lo principal y todo lo que hemos hablado he de negar, que todo el mundo miente y alguna persona o personas que me quieran mal y me levanten testimonio, y los he de citar para el tribunal de aquel hombre, y yo sabré decir allí muchas cosas que los convenza, y en mi corazón siempre tendré a aquel hombre [Dios de Israel], y con él por santo lo estaré llamando para que me favorezca y ayude a pasar el trabajo, que todo es una hora (Wachtel, 2007: 166. Grafía original).

Por su parte, los inquisidores registraban y relacionaban la información obtenida de otros reos para armar el rompecabezas que construía una gran red social apegada a la ley mosaica. Una estrategia que utilizaban para obtener información era (en ocasiones) ubicar en la misma celda a familiares o conocidos para motivar la comunicación entre ellos, mientras los alcaldes o notarios se escondían detrás de las paredes para escuchar y registrar los nombres de otros judaizantes:

> los notarios del secreto y otros aiudantes suios [bajaron] a oir aquestas conversaciones, que a horas señaladas de la noche, como a las doce y una della, tenían las dichas madre e hija; aunque havían confessado la observancia de la ley de Moisen, estaban prevenidas en una mesma confessión y no querían descubrir los demás cómplices, previniéndose la una a la otra que no dixessen de tal y tal persona, nombrándolos, lo qual se pudo con mucha facilidad ir escribiendo por los dichos notarios del secreto y siempre en presencia de algunos de nosotros que de ordinario asistía, con

> tres o cuatro ministros que concurrían por testigos (AGN, Inquisición, vol. 416, ff. 450-450v. Grafía original).[4]

Miguel de Almonazir, notario de secuestros del Santo Oficio, se escondía entre las paredes para escuchar:

> después de las cuatro de la tarde, bajó a las cárceles secretas en compañía de Hernando de la Fuente, portero de este dicho Santo Oficio, y estando con mucha atención y silencio, oyó que de una de ellas hablaba una mujer que por las razones que pasaron se llama Isabel y hablando con otra que está en diferente cárcel que también sabe que se llama Blanca, y que es madre de la dicha Isabel, al igual llamó la Isabel diciendo *Perico*, que según ha entendido este declarante es señal con que se previenen y llaman, y le dijo dieron patadas, parece que silbaron, a lo que dijo la madre y no, y prosiguió diciendo: aquello que cayó en el corral ¿Lo guardaste? A lo que respondió la hija, si, cállate la boca; y habiéndose suspendido un poco, dentro de breve rato volvió a llamar la Isabel diciendo tres veces *Perico*, *periquillo*, a lo que respondió la madre y le dijo ¿Que quieres? Da golpes a ver si responden por alguna parte, ya los he dado, dijo la hija, al amanecer te hablaré y te diré aquello, no nos oigan, con lo cual por entonces cesó la conversación hasta dadas las doce de la media noche del dicho día domingo[...] (AGN, Inquisición, vol. 401, exp. 3, f. 291. Grafía original).

Como se observa, la necesidad de certidumbres motivaba a crear códigos de comunicación, aunque fueran entendidos sólo entre los que participaban en el diálogo. *Perico* o *periquillo* repetido tres veces, en la cita anterior, era un llamado dirigido que aludía a la respuesta de la madre de Isabel, instalada en la celda contigua. Las expresiones revelan, en otro plano de significación, el miedo de ser descubiertas por poseer objetos prohibidos que las pudieran condenar.

Las palabras, por tanto, se sometían a un doble significado que encubría su verdad oculta. Los códigos fueron una salida a su necesidad expresiva, pero también un medio de comunicación diferido que inten-

[4] Declaración mandada a la Suprema desde el mismo tribunal de la Inquisición en la Nueva España.

taba salvaguardar su integridad ideológica. En la dinámica que se generó en la cárcel, se designaban apodos a los alcaldes para des-identificar al aludido y se ideaban formas de transmitir los recados de un lugar a otro en la cárcel:

> Y q[ue] en las cárceles secretas se comunicó con otros presos, usa[n]do de nombres supuestos para no ser conocidos de los [al]caldes, como lo son los de: Perla, Rosa, Azucar, Gil el de las calzas, el Gallo blanco, el Tío, La sin nombre y ot[ros], y valiéndose para llevar y traer recaudos de un gato […] que bajaba a dichas cárceles (AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, f. 379v. Grafía original).

También a los inquisidores y otras autoridades les llamaban con nombres peyorativos: Francisco de Estrada era el Gordo o el Barrigón; Azas de Argos, era el Caduco; a Juan Saez de Mañozca le llamaban Antojuelos. Los apodos se motivaban a partir de cierta distinción o algún rasgo físico-corporal que resaltaba para caricaturizarlo y estereotiparlo en una imagen chusca. Es pertinente, en este punto, detenernos en la risa que surge de una situación trágica. En cierto modo, la risa es un escape, una liberación que rompe el ritmo convencional de la existencia durante un lapso limitado. Bajtín menciona que "la risa es la prohibición que el hombre impone a su propio imposible, y es a la vez una descarga de nervios en medio de una tensión insoportable" (Bajtín, 1997: 18). Es decir, es considerada como una especie de catarsis en la que se sustituye de momento la represión.

Los reos también se valían de pseudónimos para designarse unos a los otros y, con ello, despistar a los posibles soplones. Como ejemplos, observamos que Blanca Enríquez (una dogmatista respetada por la congregación) era el Pavo Real; Toluca era Ana Gómez; a Gonzalo Vaez (*sic*) le apodaban Ocotepec o Velasquillo (*sic*); a su hermana Leonor, La Panadera, etcétera.

Pero no todo giraba alrededor de la sustitución e identificación de nombres, la necesidad de conocer la situación de familiares y conocidos, dentro y fuera de las cárceles, les hacía inventar referentes para saber sobre los que se mantenían solidarios y los que no. Utilizaban palabras pactadas para desviar el significado directo y enmascarar el mensaje:

confesar era 'escupir', 'vomitar', 'echar', 'trocar', 'cantar', 'hacer hu-hu'; mantenerse sin delatar era permanecer *forte* (Alberro, 1988: 242). También platicaban sobre los ayunos rituales que debían efectuar, sobre todo el del "Día Grande" que se refería a la festividad de Yom Kipur, que implicaba la expiación de los pecados:

> También me aprietan y por eso me ponen aquí, porque diga de mis tíos los Sevilla lo que he hecho con ellos del Cro y lo que me enseñaron del Cro y a dónde y cómo lo hice con ellos, qué les importa, yo no sé nada que soy buena cristiana, yo creo en lo que creo y de corazón lo confieso a ti gran Dios de Israel y por ti moriré (AGN, Inquisición, vol. 423, exp. 3 f. 256r. Grafía original).

El Cro remitía al ayuno del día festivo. También se le conocía como *súchil*, *sí, señor*, *sorroloco* o las *trenzas*. La reafirmación de las creencias era evidente, pues la opción entre callar o delatar, ignorar o practicar los ayunos u otros rituales judíos los posicionaba como parte de la comunidad o fuera de ella, entre la aceptación de sus correligionarios o el rechazo: "Francisco Botello y Juan de León convienen emplear la palabra *súchil* por 'hacer aquello', es decir, ayunar" (Wachtel, 2007: 155). Es notorio, en este ejemplo cómo se oculta el nombre de la celebración de manera dual debido a la importancia que tenía para ellos, es decir, lo que se encubre ("hacer aquello") está ya codificado de principio, pero se desvanece aún más su significado con la nueva derivación ('súchil').

Había también otros medios de comunicación encubierta, como los golpes en las paredes que señalaban letras del alfabeto; cantos o romances, entre los cuales se intercalaban mensajes dentro de los versos; o señales de palitos que golpeaban para avisar de la presencia de alguna autoridad o soplón:

> habló la dicha Margarita con el dicho Pedro de Espinosa y le preguntó que si él había preguntado [f. 404r] por aquel, a que respondió que no y la dicha Margarita dijo que la pesaba mucho y que porque la quería, lo quería [sic] y le estaba queriendo en su alma y que lo quería toda su vida y entiende esta confesante que era Luis Núñez Pérez y que por la señal

> de los palitos callaron (AGN, Inquisición, vol. 406, exp. 1, f. 404r. Grafía original).

Muchas veces la necesidad de comunicarse les hacía ingeniárselas para enviar recados de manera innovadora, así, "[...] valiéndose para llevar y traer recaudos de un gato […] que bajaba a dichas cárceles" (AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, f. 379v), que rondaba por los pasillos, sujetaban algún papel con algún mensaje para los familiares o conocidos. Los gatos se volvían mensajeros fiables, por lo que había que cuidarlos; así, "[...] Margarita […] estaba dando de comer a sus camaradas que iban y venían y esta confesante [Isabel de Silva] tiene para sí que eran los gatos" (AGN, Inquisición, vol. 406, exp. 1, f. 403v).

Otras veces trataban de hacer agujeros en las paredes para visualizar a la persona que hablaba. En ocasiones se escuchaban ruidos indescifrables que no entendían cómo interpretar:

> Mira muy bien por esos agujeros, ¿Es posible que tengas ahí un palo con qué escarbar? A que dijo Isabel estirando todo el brazo, y no alcanzó, y dijo la madre: yo también me un palo de cerca de una vara, y no alcanzo, ni me oyen por esta pared, está muy fuerte, y dijo María, yo también he escarbado y no puedo hacer nada porque hay una piedra muy grande, a que dijo la madre, mira por ahí y respondió Isabel, ya fue María a ver por el agujero, con que callaron por un rato, e Isabel volvió a decir: no será nada que testigos hay como nosotros, y la madre dijo, ya tenemos confesado nuestro pecado, misericordia [...] (AGN, Inquisición, vol. 401, exp. 3, ff. 304v-305f. Grafía original).

La carga de sentido que contenía cada mensaje era conflictiva y la realidad se tornaba confusa: las acciones se fragmentaban y se entendían de manera parcial y efímera. No había consenso trascendente, pues la plataforma donde estaban y las reglas del juego se modificaban de forma constante. Cada quien afrontaba su situación de manera diferente. Es pertinente mencionar que en esa época los inquisidores también utilizaban a otros reos para su beneficio: Gaspar Alfar era un soplón, encarcelado el 26 de agosto de 1641, que se mostraba solidario con los presos para hacerlos compartir sus secretos y luego denunciarlos ante

los inquisidores, quienes le proporcionaban papel foliado y lápices para su registro.

Es cierto que, hasta ahora hemos abordado palabras encubiertas que servían de protección a los mismos reos, es por ello que, en adelante, nos detendremos en las palabras de injuria, es decir, en las expresiones y acciones transgresoras emitidas en la intimidad.

Margarita de Rivera, por ejemplo, desacralizaba el mito del nacimiento de Cristo para reafirmar su creencia en la ley de Moisés. Para ello, eliminaba de la historia sagrada del Nuevo Testamento todo rasgo sobrenatural, decía que:

> nuestro Señor Jesucristo no era concebido por obra del espíritu sancto sino que era hijo de un carpintero y havido estando nuestra señora con la costumbre ordinaria de las mugeres; y por esta ocasión, no había querido San Josephe llegar a ella, por ser ceremonya de la ley de Moysen no llegan los hombres en semejantes ocassiones y que los que guardaban dejaban las puertas de sus casas abiertas; y biendo el carpintero que vivía cerca de la casa de Nuestra Señora que estaba sola y la puerta abierta, entró ha verla y de esta junta, engendró a Nuestro Señor Jesucristo, pensando Nuestra Señora que el hombre que con ella estaba era su marido San Josephe; y por haverse concebido contra la costumbre de la ley, salió un tal mal hombre y embustero como Nuestro Señor Jesucristo [...] como San Josephe havía visto preñada a su mujer, ella se havía ydo huyendo porque no la matara [....] (AGN, Inquisición, vol. 394, exp. 2, ff.449v-450r. Grafía original).

La versión de Margarita sobre la concepción de Cristo implicaba una consecuencia de la trasgresión de la ley de Moisés, es decir, Cristo se presenta como producto del mal. El nacimiento de Cristo representaba el castigo por la infidelidad de María, por un lado, y porque tiene relaciones sexuales en su etapa menstrual, es decir, una de las prohibiciones implicadas en los paradigmas judíos. En otro nivel de comprensión, es interesante observar cómo en el testimonio se percibe una apropiación de lo ajeno en la forma de expresar los símbolos cristianos: decir *Nuestro Señor Jesucristo* y *Nuestra Señora*, refiriéndose a la Virgen María, ya implica el plural en el que ella, Margarita, se incluía. Al referirse a José como *San Josephe*, carga con la concepción cristiana de los santos, idea

que no entra en el judaísmo. Es cierto que algunas palabras utilizadas en el contexto se pronunciaban como fórmulas, como puede ser el caso de *Nuestro Señor Jesucristo*; sin embargo, aunque de manera inconsciente, va instaurándose en el pensamiento como parte de la idiosincrasia cultural.

Por su parte, los ya mencionados Juan de León y Francisco Botello, otros judaizantes encerrados en las cárceles inquisitoriales, expresaban en la víspera de la "Pascua del Nacimiento" palabras que desacreditaban a Cristo:

> —¿Qué nacimiento? ¿Cuántas veces ha de nacer? ¿Ya no nació y murió y quedó de venir y no ha venido?
> —Son ceremonias que hacen las iglesias.
> —No crea eso, que son todos embustes, lo verdadero es lo que nosotros creemos y lo demás es falso [...] (Wachtel, 2007: 160).

Es decir, aterriza en lo mundano la perspectiva mítica, lo que devalúa lo *sagrado* del constructo cristiano. Es interesante detenernos en el conflicto de identidad, en el que la diferencia es lo que reafirma lo propio (no obstante sea clandestino). Bajtín menciona cómo

> la correlación de las categorías de imágenes del *yo* y del *otro* es la forma de la vivencia concreta de un hombre; y esta forma del *yo* en la que yo vivencio a mí mismo, como algo único, se distingue radicalmente de la forma del *otro* en la que yo vivencio a todos los demás hombres sin excepción (Bajtín, 1998: 41).

Para los cripto-judíos, el pecado estaba en los otros, que los obligaban a creer en símbolos falsos. El mismo Juan de León reafirma la dualidad de las palabras en tanto son reflejo de su propia incertidumbre: ante los jueces, sólo expresaba lo que los otros querían escuchar, pero ante sus correligionarios, revelaba su verdadero sentir:

> Lo que h[e] dicho en las audiencias a esos hombres de arrriba, que lo h[e] dicho de miedo y temor por que no usen con[migo] algún rigor grande de los que suelen, pero que en [mi] alma y corazón t[engo] estampada [la]

> ley, que es la verdadera, que [m]e enseñaron [mis] padres y la mam[é] con la leche, que en esa cre[o] y h[e] de observar y guardar, que lo demás es disparate, que aunque [...] diga otra cosa no lo di[go] más que con la boca, y lo demás está estampado en [mi] alma... (Wachtel, 2007: 161).

La humanización de Cristo era una manera de trasgresión y rechazo, pero también un intento de reafirmación de lo propio. La mención de Cristo entre los cripto-judíos era constante, pero a manera de burla, como rebeldía y forma de complicidad entre los miembros del grupo. Los apodos, por ejemplo, ya no sólo designaban a las autoridades dentro de las cárceles secretas (como se mencionó) sino, antes de ser encarcelados, ridiculizaban a los personajes sagrados y los nombraban con apelativos peyorativos: Cristo era el "descabellado" o "Don Manuel", para desacralizarlo, pues podía ser cualquier hombre:

> llamaban así ['descabellado'] a nuestro señor Jesucristo, cuando le nombraban, haciendo mofa y escarnio de su santísima imagen, lo cual puede ser que también le hayan oído otras personas, que si acaso lo dijeren está presta de confesarlo (AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, f. 108r. Grafía original).

Llamarle "Don Manuel" a Cristo era concebirlo terrenal y trivial; también la Virgen era "Doña María":

> Y que delante de todas las personas arriba referidas, muchas y diversas veces, esta confesante ha llamado a nuestro señor Jesucristo: don Manuel, y a su santísima madre: doña María, porque nunca, después que guardó la Ley de Moisés, quiso bien ni tuvo inclinación a la virgen santísima ni a su precioso hijo […] (AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, f. 108r. Grafía original).

Asimismo, designaban a Cristo con otro nombre: "'Horco', que en lengua portug[esa] es lo mismo que: demonio, palabra con que los observantes de dicha ley vituperan y menosprecian a los católicos" (AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, ff. 108v-109r. Grafía original). Las bur-

las a la religión impuesta se suscitaban de manera íntima y espontánea cuando se sentían en confianza:

> Y que estando una hermana de la dicha doña Margarita de R[i]bera de luto y en traje de viuda, recibiendo los pésames de la muerte de su marido […] [f. 374 r] que tenían de visita a otra judía, acaeció que hubo un r[ui]do en la calle, y entendiendo la dicha viuda que alguno de sus hijos hubiese sucedido algún desastre, dejado los chapines y levantadas las faldas, corrió a la ventana a ver lo acaecido, y viniéndose a su lugar como venía asust[a]da y con tocas y manto de viuda la dijo la dicha doña Margarita: cierto que ahora pareces a María cuando andaba afligida por la muerte de su hijo Manuel, lo cual celebraban las demás judías que allí estaban, diciendo la dicha su madre que la dicha doña Margarita siempre se hallaba los dichos como en la manga tan ha propósito (AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, ff. 373v-374r. Grafía original).

También los santos, ángeles, y todo lo que representara un símbolo católico era motivo de desprecio:

> Y que sus imágenes sagradas, como lo tiene confesad[o], siempre las tuvo por palos, haciendo burla y escarnio de ellas, y especialmente de los santos […] y Abar y Mathias, y esto era estando en las iglesias, mayormente las semanas santas, porque hacia mofa y escarnio de los actos cristianos de semejante tiempo y que en él celebra nuestra santa ma[dre] iglesia, burlándose de las procesiones y de todo lo demás que hacían los católicos, y cuando no lo podía decir a alguna persona en su mesmo corazón e interior, hacía menosprecio de ello (AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, f. 109r. Grafía original).

Gabriel de Granada recordaba también cómo

> cuando venían la cuaresma y semana santa de ver las procesiones sus tías y madre, vio este confesante que en persona suya y de su abuela y algunas veces de María e Isabel del Bosque y otras de doña Isabel Tinoco, con quienes había ido a ver dichas procesiones y a andar las estaciones, hacían burla y escarnio de los san[tos] y pasos que iban en las procesiones,

> remedando a la Virgen Santísima, a San Pedro y a San Juan Evangelista, diciendo que iba de esta o de la otra suerte doña María y don Manuel, celebrando esto con risadas y con chacota (AGN, Inquisición, vol. 402, exp. 2, f. 538r. Grafía original).

Las autoridades y demás privilegiados de la sociedad mayoritaria cristiana eran también criticados y menospreciados por los cripto-judíos (en este caso, las mujeres Rivera), que como reacción a la exclusión, actuaban de la misma manera en sentido contrario, pero en diferencia de condiciones:

> viendo pasar por la calle cierta judía a los señores virrey, arzobispo, sacerdote y otras personas ricas, católicas, y preguntándole la dicha doña Margarita que: ¿cómo daba Dios tantos bienes a aquellos?, le respondió la dicha judía: déjalos a éstos, que no tienen más bien que en esta vida, que nosotros (hablando de los judíos) nos iremos al cielo, que lo hizo Dios para nosotros (AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, f. 377r. Grafía original).

La identidad se reafirmaba en tanto se diferenciaba el nosotros y el ellos. Por ello, se establecían puntos de referencias que distinguían el cristianismo de su judaísmo. El ya nombrado Juan de León se sabía "las oraciones de su ley, que son las verdaderas y con que se encomienda a aquel hombre, y le pide todo lo que ha menester, y que las demás [oraciones] nunca le han dado cuidado, porque si él no las ha de usar, ¿para qué las quiere saber?"

> —Aunque sea por cumplimiento y por el examen que estos malditos hombres hacen.
>
> —Eso no [m]e da [...] cuidado (Wachtel, 2007: 162).

Juan de León también evoca un pasaje en el que conversa con María de Rivera. En esa ocasión observaban desde su ventana a una procesión festiva-religiosa, hecho que los incitaba a la blasfemia tanto para desahogarse como para rebelarse ante la euforia con que la sociedad cristiana actuaba:

—Para que veas si van errádos te diré lo que hizo María, la hija de Blanca, que era muy entendida y discreta, y va pasando aquello que llevan los clérigos a los enfermos con acompañamiento, María estaba en la ventana y yo con ella, y así que emparejó a donde estábamos le volvió las espaldas y me dijo: estos embusteros en qué andan.

—Hizo muy bien, porque si no cree en él, por qué había de hacer ceremonias.

—Todos los que creen en el Santísimo Sacramento que se han de condenar, y que sólo ellos, los de su ley, que es la verdadera, son los que se han de salvar, que lo sabe muy bien porque aquel en el que creen es el Dios de los judíos y hebreos, lo demás es disparate.

—El nos favorezca y ayude y saque de aquí como se lo pido.

—Amén (Wachtel, 2007: 160. Grafía original).

Asumir el judaísmo en el contexto novohispano implicaba el rechazo a la mentira y el secreto; no obstante, ellos aparentaban una representación de su cristianismo. La identidad, como menciona Wachtel, comprendía una "dimensión colectiva; o, más exactamente, la identidad del individuo se define precisamente en función del grupo en donde ha nacido, al cual está unido por vínculos de solidaridad y del cual recibe una herencia que debe asumir: 'Con quien vengo, vengo, cuyo soy, soy'" (2007: 163).

Por otro lado, al analizar los actos y expresiones sacrílegas observamos el contraste en relación con la represión, es decir, se puede adivinar el grado de censura en la reacción opuesta. Así, el maltrato a Cristo (verbal y materialmente) denotaba la necesidad de aceptación y de libertad. Se sabe, como menciona Pulido, que la práctica se desempeñaba desde la península antes del exilio en la Nueva España:

Hombres de la Inquisición , y también fuera de ella, tenían desde hacía tiempo la certeza de que los cristianos nuevos portugueses incluían entre sus ritos y ceremonias judías sacrilegios contra las imágenes sagradas, en especial contra los crucifijos. Esta creencia estaba fuertemente arraigada tanto en hombres cultos como entre gentes del común, y con ella se intentaba demostrar la infamia de los judaizantes portugueses y su voluntad de atentar contra la religión católica (Pulido, 2002: 138).

De esta manera, los judaizantes tenían necesidad de marcar las diferencias mediante las mismas acciones y códigos; para ello había que reconocer a los *cristianos nuevos* que permanecían fieles a la fe mosaica y los que habían sido víctimas de la Inquisición. Otro testimonio que evidencia la necesidad de identidad para Margarita fue cuando confesó que

> en la casa donde murió su padre tenía, a la cabecera de su cama, una crucecita con unos espejos, y por la mala inclinación que esta confesante tenía a la señal de la santísima cruz o por curiosidad de ver los espejitos, un día la hizo pedazos y después [...] [f. 109 v][...] los arrojo por el suelo y no sabe lo que se hicieron (AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, ff. 109r-109v. Grafía original).

Para los inquisidores, la blasfemia era la antesala de la herejía, considerada la peor manifestación contra el sistema, por lo que era castigada de forma severa. En el *Manual de los Inquisidores* se consideraban blasfemos a los que se oponían

> directamente al dogma de la omnipotencia divina, proclamada en el primer artículo del credo. O bien deshonran a la Santa Virgen María, tratándola de puta, lo que es un atentado directo al dogma de la maternidad virginal de María. Los que profieren tales blasfemias no son blasfemos simples, sino herejizantes y el inquisidor ha de considerarlos herejes y juzgarlos como tal. Una vez en manos de la Inquisición, si persisten en justificar sus vómitos, se les tratará como herejes y serán entregados al brazo secular (Eimeric y Peña, 1973: 73).

De la misma manera, plantean los mismos autores, la consecuencia de la herejía eran "los blasfemos, los sacrílegos y los atentados a los propios fundamentos de la Iglesia, la violación de los juicios y las leyes sagradas, las injusticias, las calumnias y las crueldades de que son víctimas los católicos" (1973: 58). Sin embargo, para los cripto-judíos la imagen de Cristo era un objeto que constituía la contraparte del bien, es decir, la causante de sus desgracias:

> era tanto el aborrecimiento que tenía al santo crucifijo y ver que durante tanto sin hacerse pedazos cuando ella tantos porrazos le daba, arrojándolo por los suelos, y porque no entrase algu[i]en y lo viese, lo solía entrar en un agujero junto a una alacena que está por hacer; y que esto vieron y supieron la dicha su madre y herman[as], que dirán si quieren confesar la verdad, como ella lo hace, todo lo que cerca de esto supieron y entendieron.
>
> Y que con los malos tratamientos que hacía al santo Cristo se le despegó el brazo izquierdo, que andaba rodando por los suelos, y ya por [f. 287 v][…] que no entrase alguien y lo viese, o por la mala voluntad que le tenía y que no se acabasen de consumir los pedazos del santo Cristo, según los golpes que le dio arrojándole, [que parece milagro, y lo es patente que tenga forma][5] por los suelos, y porque Fray Juan de Espindola, de la orden de san Agustín, dijo en su casa alguna vez de las que en ella entró, que se habían de quemar los pedazos de las imágenes, si bien por manos de sacerdotes y en una iglesia; esta confesante cogió el dicho brazo y le quemó en la chimenea, de que tuvieron noticia la dicha su madre y hermanas (AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, f. 287v. Grafía original).

De esta manera, constatamos cómo el lenguaje era reflejo de las condiciones y relaciones sociales en el que intervenían varias voces que se interrumpían de forma constante, lo que derivaba en dialécticas y juegos incesantes. El tratamiento del lenguaje estaba permeado de la cultura a la que pertenecían las expresiones, por ello, al comprender el contexto histórico-existencial de una sociedad o grupo específico, se pueden percibir tanto formas oficiales como domésticas.

La descentralización verbal-ideológica nos hace ver las desviaciones del discurso y el sentido cambiante que posee la enunciación. Es a partir de las expresiones que se arma el conocimiento histórico; pero, también, la palabra está inmersa en su historia. De esta manera, ahondar en los testimonios autorreferenciales de los presos muestra su perspectiva ideológica-cultural, la cual nos hace comprender la cosmovisión de los cripto-judíos asentados en la Nueva España.

[5] Tachado en el original. Es de hacer notar cómo se evidencia, en este paréntesis anulado, la voz del escribano que introduce su opinión desde otro estrato del diálogo entre la acusada y los inquisidores.

REFERENCIAS

Alberro, Solange, 1988, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México: Fondo de Cultura Económica.

Averintsev, S.S. *et al.*, 2000, *En torno a la cultura popular de la risa. Nuevos fragmentos de M.M. Bajtín ("Adiciones y cambios a Rabelais")*, Barcelona: Anthropos.

Bajtín, Mijaíl M., 1998, *Estética de la creación verbal*. Traducción de Tatiana Bubnova, México: Siglo XXI.

Bajtín, Mijaíl M., 1997, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Traducción de Tatiana Bubnova. Comentarios de Iris M. Zavala y Augusto Ponzio, Barcelona: Anthropo.

Bajtín, Mijaíl M., 1989, *Teoría y estética de la novela*, Madrid: Taurus.

Beinhart, Haim, 1983, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona: Riopiedras.

Certeau, Michel de, 2004, *La fábula mística. Siglos xvi-xvii*, México: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

Eimeric, Nicolau y Francisco Peña, 1973, *El manual de los inquisidores*, Barcelona: Muchnik Editores.

Gojman Goldberg, Alicia, s.f. *Los conversos en la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ enep-Acatlán.

Hamui Sutton, Silvia, 2010, *El sentido oculto de las palabras en el proceso inquisitorial de las Rivera: Judaizantes de la Nueva España,* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Leibman, Seymour B., 1971, *Los judíos en México y América Central (fe, llamas e Inquisición),* México: Siglo XXI.

Pallares, Eduardo, 1951, *El procedimiento inquisitorial,* México: Imprenta Universitaria.

PULIDO SERRANO, Juan Ignacio, 2002, *Injurias a Cristo. Religión, polítia y antijudaísmo en el siglo XVII. (Análsis de las corrientes antijudías de la Edad Moderna)*, Alcalá de Henares: Instituto Internacional de Estudios Sefaradíes y Andalucíes / Universidad de Alcalá.

RYKLIN, Mijaíl, 2000, "Los cuerpos del terror (Hacia una lógica de la violencia)", en *En torno a la cultura popular de la risa*. De: S.S. Averintsev, V. Makhlin, M. Ryklin y T. Bubnova (eds.), Barcelona: Anthropos.

TORO, Alfonso, 1994, *La familia Carvajal. Estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVI, basado en documentos originales y en su mayor parte inéditos, que se conservan en el Archivo General de la Nación de la ciudad de México*, México: Editorial Patria [Dos volúmenes].

VERES, Luis, 2008, "La censura de libros en los siglos XV y XVI". *Espéculo. Revista de estudios literarios*, núm. 40. Disponible en http://www.ucm.es/info/especulo/numero40/censura.html (consultado el 17 de marzo de 2016).

VOLOSHINOV, V.N., 1992, *El marxismo y la filosofía del lenguaje,* Madrid: Alianza.

VON WOBESER, Gisela, 2011, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España,* México: Universidad Nacional Autónoma de México / Jus.

WACHTEL, Nathan, 2007, *La fe del recuerdo. Laberintos marranos,* Argentina: Fondo de Cultura Económica.

ZAMORA CALVO, María Jesús, 2005, *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (siglos XVI y XVII),* Madrid: Universidad de Navarra / Iberoamericana / Vervuert.

DE RENIEGOS E IMPROPERIOS MEDIEVALES. LA BLASFEMIA ENTRE LOS ESCLAVOS AFRICANOS Y DESCENDIENTES DE LA NUEVA ESPAÑA, SIGLO XVII

Rafael Castañeda García
Becario del Programa de Becas Posdoctorales,
Coordinación de Humanidades, UNAM-IISUE

En toda Hispanoamérica, a finales del siglo XVI y durante todo el siglo XVII el segundo grupo sociorracial que pronunció más expresiones injuriosas contra la divinidad fueron los esclavos negros y mulatos (Rosas, 2003: 556). En general, la historiografía ha desdeñado el estudio de la blasfemia por considerarla un elemento trivial[1] o un "ritual estereotipado" (Santana, 2004: 100), es cierto que el uso de fórmulas repetitivas de algunos insultos y expresiones malsonantes ha hecho que pierdan su valor referencial, llegando en ocasiones a un "proceso de rutinización y desemantización" (Ricós, 2013: 243). Pero si algo caracteriza a este pecado es justo su práctica cotidiana, que se extendió a toda la colectividad durante los siglos XVI y XVII en ambos lados del Atlántico, donde los blasfemos podían ser nobles y plebeyos.[2] En este sentido, el análisis de los expedientes inquisitoriales permite adentrarse en el patrimonio verbal de los acusados y en el imaginario popular.

Las blasfemias son aquellas palabras injuriosas contra Dios, la Virgen y los santos (Academia Española, 1936: 148); no sólo se limitan a palabras, sino comprendían acciones (Haag *et al.*, 1963: 242)[3] como gestos u otras señales exteriores asimismo injuriosas para las cosas sa-

[1] Por lo menos eso ha sucedido con buena parte de la historiografía española (Jurado, 2013: 4).

[2] En el periodo de 1540 a 1700, en los tribunales inquisitoriales de España, los llamados delitos menores (proposiciones heréticas, blasfemias, bigamia, comportamiento sexual ilícito y supersticiones) representaron 60%; mientras, el resto de las víctimas lo conformaban el grupo de judíos, moriscos, protestantes y alumbrados (Henningsen, 1984: 210).

[3] H. Haag *et al.*, 1963, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona: Herder.

gradas (Dalmau y Jover, 1951: 28). De acuerdo con lo anterior, la blasfemia es toda obra pensada, actuada y hablada de forma voluntaria en contra de cualquier símbolo divino o sagrado, sin importar la intención que los inspire, la supuesta ignorancia de los preceptos religiosos o las circunstancias, pues el acto en sí mismo es gravemente ilícito. Empero, a la hora de ser juzgada la gravedad de este pecado entrarán en juego todas las variantes posibles que puedan darse, ya sea de parte del sujeto que blasfemó, de los modos distintos de hacerlo y del objeto que fue injuriado. Así entonces, de la convergencia de estos elementos se determinará la gravedad del delito verbal y su castigo.

Se sabe que los mismos reyes que dictaban las prohibiciones tenían sus propios juramentos favoritos: Luis XI juraba por la "Pascua de Dios", Carlos III por el "buen día de Dios", Luis XII por "que el demonio me lleve" y Francisco I por su "fe de gentilhombre" (Bajtín, 1987: 170). Por otro lado, se ha dicho varias veces que la práctica de la blasfemia pertenece a los estratos más bajos de la sociedad.[4] "El pueblo son, en primer lugar, los blasfemos, particularmente en España, donde el juramento y la interjección irónica son formas de expresión muy espontáneas y corrientes entre la gente humilde" (Dumont, 1987: 452). Pero los delitos verbales pueden representar otro tipo de grupo, a un gremio u oficio, como fue el caso del molinero Menocchio (Ginzburg). En diferentes archivos inquisitoriales de España y América se ha identificado a marineros, arrieros, comerciantes, milicianos y esclavos como proclives a pronunciar palabras escandalosas, ofensivas y malsonantes. Incluso dentro del clero regular y secular fueron numerosos los casos donde desde el púlpito se blasfemaba de Dios, de la Virgen, de los santos y de los sacramentos (Santana, 2004: 101-104; Castañeda y Hernández, 1989: 256-265 y 286-288; Millar, 1996: 276; Periáñez, 2010: 372).

Por tanto, ¿se puede asentar que la pertenencia a determinada categoría social provocaba también a veces cierto tipo de delito?[5] Creemos

[4] Decía santo Tomas de Aquino: "No es extraño, pues, que [el de] los cristianos que imitan este lenguaje infernal sea la manera de hablar más soez y degradante, propio de personas de pésima condición y baja estofa". Véase Aquino (1959: 427).

[5] Esto fue planteado por Alberro (1988: 188). También Jacques Le Goff se ha preguntado sobre la originalidad del grupo herético en cuanto grupo social, véase "Introducción", en Le Goff (1987: XI).

que las circunstancias que rodeaban a ciertos grupos sociales hicieron de las blasfemias parte de su cultura oral; tal fue el caso de los esclavos en la América española. Como lo ha señalado Carmen Bernand, a pesar de las variantes de las sociedades con esclavitud, las modalidades regionales, el peso de las instituciones, los hábitos, el entorno y las circunstancias no homogéneas en el inmenso espacio colonial que iba desde Nueva España hasta el extremo sur del continente (2009: 13), hay ciertas realidades de la esclavitud que permiten hacer estudios con una óptica a gran escala. La cultura católica dominó en todos los escenarios de la vida, y por esa razón los esclavos negros y mulatos utilizaron los recursos de esa religión para disuadir un castigo o expresar alguna inconformidad en circunstancias adversas. Así ha quedado evidenciado en los tres tribunales inquisitoriales que se instalaron en la América española: Lima (1570),[6] México (1570)[7] y Cartagena de Indias (1610).[8]

Expresiones como "reniego de Dios, reniego de la Virgen y reniego de los santos", entre otras, fueron los improperios más comunes y atribuidos en su mayoría a los esclavos bajo una estructura uniforme: violencia física-sufrimiento del esclavo-reniegos. Es decir, a este tipo de expresiones ofensivas contra la fe católica se le ha visto como un acto puramente coyuntural debido al dolor sentido en el momento y al sentimiento de injusticia que invade, dentro de su desesperación e impotencia, al negro y mulato esclavo. Al respecto, René Millar analizó los casos de blasfemia de 1570 a 1700 en el tribunal del Santo Oficio de Lima, y consideró a esta falta moral como la única protesta que podían esgrimir los esclavos en ese momento (1996: 277). En este mismo tenor, Jean Pierre Tardieu considera a la blasfemia como una de

[6] René Millar revisó 135 causas de blasfemia en el periodo de 1570 a 1700. De los acusados, 45% fueron peninsulares y 22.5% eran negros. De estos expedientes, sólo en 96 casos se registró el oficio de los reos: 33 de ellos eran esclavos (Millar, 1996: 275-276). Sobre la periodicidad, sabemos gracias a Paulino Castañeda y Pilar Hernández, quienes analizan los casos de reniegos y blasfemias en el tribunal de Lima, que fue en el siglo XVI cuando se registraron más casos de este delito verbal (Castañeda y Hernández, 1989: 280-293).

[7] En México, las causas por blasfemia presentan una fase de gran actividad entre 1590 y 1620, como en Lima; pero luego, entre 1652 y 1688 se da otro periodo de intensidad represiva de este delito (Alberro, 1988: 178; y gráficas VIII y IX).

[8] Para 1621 la provincia de Cartagena contaba aproximadamente con unos 20 000 negros; y por ser un puerto de entrada de esclavos, el delito de blasfemia fue el principal entre ellos (Sánchez, 1997: 218).

las expresiones de revuelta de la esclavitud negra y mulata (1991: 645); mientras que para el territorio que abarcaba el tribunal de Cartagena, José Enrique Sánchez Bohórquez señala que el negro aprendió a emplear la blasfemia como arma de resistencia con la que podía disuadir a su verdugo de insistir en el castigo; de lo contrario, sería el verdugo, y no el esclavo, el culpable de provocar la reincidencia en la blasfemia (Sánchez, 1996: 63-64; y 1997: 218-224).

Lo cierto es que este tipo de delitos verbales conocidos como reniegos, en la mayoría de los casos no iban precedidos de un cuantificador o intensificador, por lo que tuvieron una carga expresiva y conativa de menor fuerza agresiva y, por lo mismo, fueron vistos por la autoridad como un delito no grave (García-Molina, 1999: 243-255). Por su parte, la historiografía ha querido ver a este tipo de blasfemia como una forma de resistencia y al mismo tiempo como una muestra del proceso de conocimiento adquirido por parte de los esclavos acerca de las funciones del Santo Oficio dentro de la sociedad colonial (Quiñones, 2013: 212-223; Tardieu, 1991: 647-648; Periáñez, 2010: 372; Castañeda y Hernández, 1989: 286-87; Millar, 1996: 276). No obstante, esta única mirada al delito verbal corre el riesgo de eclipsar algunas otras causas por las que la población de origen africano blasfemaba, que no necesariamente se dieron *a posteriori* de la violencia física.

Así, el objetivo de este trabajo es mostrar las distintas circunstancias y escenarios en las que la población esclava novohispana —hombres y mujeres— blasfemó, y las diferentes expresiones que utilizaron, esto es, los objetos de las injurias. Para ello, partimos de la hipótesis de que, ante la ausencia del castigo físico, los delitos verbales expresados por los esclavos tuvieron un grado de mayor complejidad, más elaborados y cercanos a los improperios medievales, lo que nos lleva a suponer que los "condicionamientos socio-pragmáticos guardan relación con la gravedad del delito" (Ricós, 2013: 241).

De la sevicia a los reniegos

La práctica de blasfemar para disuadir los castigos físicos no fue exclusiva de la población esclava; tanto en España como en América diversos

sujetos en condiciones similares de opresión profirieron algún tipo de palabra ofensiva contra la fe católica, contra Dios y sus ministros, y contra el tribunal del Santo Oficio (Escobar, 2009: 27-28; Usunáriz, 2066: 197). Sin embargo, el esclavo africano y sus descendientes fueron castigados de forma constante por alguna transgresión al orden social. El castigo corporal era visto por los amos como un correctivo para la civilidad de los negros, de ahí que las represalias fueran muy duras y públicas con la intención de infundir temor entre los demás esclavos.[9] En ocasiones, la intensidad de la sanción llegaba al grado de la tortura.[10] De esta manera, los expedientes inquisitoriales sobre blasfemias, además de ofrecer el patrimonio verbal de los acusados, permite entender a la violencia como reguladora de las relaciones sociales entre los esclavos y sus amos; por tanto, estos documentos también nos muestran una concepción del cuerpo y la esclavitud, un tema que hoy en día tiene pocos estudios en los territorios de las monarquías ibéricas (Fajardo, 1995; Moro, 2011; Souza, 2004).

Uno de tantos ejemplos es el de Juana Gertrudis, negra criolla de la ciudad de México, que en 1659, cuando inició su proceso inquisitorial, tenía la edad de 20 años. Relató que, después de haber ido a misa junto con otros esclavos, y habiendo tardado un poco en entrar a la casa de sus señores, su amo la mandó llamar; y estando en el patio de la casa, le pusieron unos grillos "y le ataron con un mecate grueso al mástil de los grillos, pero antes la desnudaron, quedando en cueros vivos; la colgaron de una viga muy alta con los pies arriba y la cabeza abajo, sosteniéndola en el aire cuatro mulatos", la azotaron; y, según una testigo, "con un cuero muy gordo, le parecía que iba a morir por estar colgada en el aire y la cabeza abajo recibiendo fuertes golpes" (AGN, I, vol. 443, exp. 4, f. 450). Juana Gertrudis, al recibir los azotes, renegó de Dios y de la

[9] Antonio de Robles registró en su diario que el 1 de julio de 1682, en la ciudad de México, azotaron a un mulato y le cortaron las orejas debajo de la horca, por ladrón o cómplice en el robo de una lámpara (Robles, 1946: 21).

[10] Para José Enrique Sánchez, fueron las minas y haciendas los sitios donde fueron más frecuentes los abusos y los crímenes contra los esclavos, debido a la inexistencia casi absoluta de jueces civiles o eclesiásticos (1996: 65). Así lo muestra Georgina I. Quiñones para la ciudad minera de Zacatecas, quien reconstruye la historia de sevicia que sufrió el esclavo mulato Juan de Morga, quien fue procesado por blasfemo en el tribunal del Santo Oficio novohispano (2013: 228-244).

Virgen dos veces, por lo que su amo la desamarró sin castigarla más. En su declaración, la esclava negra "pide perdón y misericordia a este Santo Oficio porque es católica [...] España, y como tal protesta vivir y morir en nuestra santa fe católica" (AGN, I, vol. 443, exp. 4, ff. 443-455).

Otro caso ilustrativo sucedió en 1692 en el ingenio de Santa Inés —jurisdicción de las Amilpas— a Bernardo de la Cruz, mulato blanco, a quien después de haber sido revisado por el cirujano, se le comprobó que se había hecho pasar por enfermo; y al parecer no era la primera vez que lo hacía, por lo que fue llevado a trabajar al molino, de donde después huyó, no sin antes haber robado ropa y golpeado a un indio. Bernardo fue alcanzado y recibió un severo castigo. El administrador del ingenio, el presbítero don Francisco Rojas, declaró ante el tribunal de la Inquisición que él mandó azotar en la barriga al "mulato blanco" ya que "no hay otra parte [del cuerpo] donde se sienta más rigor que en ésta". Después de haber recibido varios azotes en la barriga, y para que los demás esclavos del ingenio no le copiaran estos malos hábitos, "le apalearon en esta parte tan irregular del cuerpo, [y] siendo [los golpes] tan crueles y dolorosos, renegó de Dios Nuestro Señor y de todos sus santos, tapándole la boca, repitiéndole los azotes; se arrepintió y le imploró a Dios misericordia, rogando por la Virgen María Nuestra Señora que lo dejaran y cesasen en tan rígido castigo". Después de 15 días, su confesor fue testigo de que la parte castigada seguía muy llagada (AGN, I, vol. 526, ff. 594-605).

Los reniegos, expresiones simples de blasfemar, surgen en la gran mayoría de los casos como consecuencia de un grave y continuo martirio. Como una expresión de la religiosidad vivida, "si Dios no me ayuda, entonces reniego de él", o "si Dios no me quita el dolor, entonces que el diablo lo haga". En la misma ciudad de México, en 1604 la mulata María de la Cruz, de 16 años, esclava de don Carlos de Sámano, declaró que, estándola azotando y pringándola con aceite caliente, "para después encerrarla en un aposento, poniéndole una cadena, le dijo María de Silva que vivía en casa de don Carlos, que la había de hacer renegar del alma; y ésta, viéndose afligida, dijo con desesperación, sin mirar lo que decía: "Ya que Dios no me vale, reniego de él". Después se arrepintió y tomó una imagen de Nuestra Señora, y estuvo rezando y llorando de arrepentimiento (AGN, I, vol. 274, exp. 3, 3 ff).

Los esclavos utilizaron los resortes ideológicos de la cultura dominante, una "suerte de chantaje moral" (Tardieu, 1991: 647), ya que la presencia de testigos hizo que la apelación a los discursos católicos y la amenaza de blasfemia permitiera en varias ocasiones controlar los límites de la subordinación (Escobar, 2009: 28). Intimidar y escandalizar eran los efectos de la blasfemia que buscaba desestabilizar los cánones impuestos por la cultura católica. El caso de María de la Cruz llama la atención debido a que parece que es otra mujer —María de Silva— la que motiva a la esclava a renegar, lo que nos lleva a preguntarnos sobre el modo de la sociabilidad de la blasfemia o el contagio de ella; este tema trae consigo la valoración de los intercambios culturales:[11] ¿cómo y de qué forma el esclavo entendió el significado de la transgresión de las normas verbales?

Contagio y sociabilidad de la blasfemia

En 1681 Bartola, mulata esclava de la madre Magdalena del Espíritu Santo, religiosa del convento de Santa María de Gracia de la ciudad de Guadalajara, de 20 años de edad, acudió al tribunal a denunciarse diciendo que había tenido ciertas "pesadumbres" con una monja llamada Isabel de San Andrés, sobre confesarse esta declarante "con un confesor del afecto de la dicha religiosa, habiendo precedido enojo de dicha pesadumbre, y otra que sobre esta misma razón tuvo con su ama". Ella, con desesperación, rencor y enojo contra la santa fe, "un día de la primera semana de Cuaresma del año pasado", estando en una de las salas de comunidad del convento, dijo "de todo su corazón que renegaba de Dios y de todos sus santos, y que no era cristiana ni quería creer en la ley de Dios", lo cual fue presenciado por varias monjas y criadas del recinto. A partir de ese día, y después de haber blasfemado, Bartola añadió haber visto que Juana de la Encarnación, mulata libre, que también servía en el convento a la madre Leonor de San José, había repetido muchas ve-

[11] Para Jacques Le Goff, la herejía es contagiosa y por tanto no hay hereje aislado; éste siempre está inmerso en un grupo y mantiene relaciones con la mentalidad colectiva (Le Goff, 1987: XI-XII).

ces, en presencia de varias personas, las mismas palabras blasfemas que había exclamado ella, "y esto sucede cada vez que Juana de la Encarnación riñe con su ama; y cuando lo hace delante de esta denunciante, le dice que es roña que ella le pegó, por lo que vive con sumo desconsuelo de haber dado motivo para que otra persona diga semejantes palabras" (AGN, I, vol. 643, exp. 1, ff. 1-22).

Hablar de los canales de propagación de los delitos verbales resulta un campo todavía incierto; sin embargo, podemos afirmar que en los lugares de mayor concentración de esclavos, cuando ocurría una blasfemia, era un hecho notorio para toda la comunidad, así que un negro se enteraba fácilmente cuando sucedían estas manifestaciones ilícitas de la moral pública. Por otro lado, el haber tenido mayor contacto con los españoles que los otros grupos sociorraciales motivó que rápido entendieran el significado de este pecado, pues los peninsulares fueron quienes más practicaron estos improperios durante todo el periodo colonial. Otra de las causas fue la asimilación de la religión católica, ya fuera asistiendo a misas, escuchando sermones, acudiendo a autos de fe y a los edictos. Por todo esto, no es de extrañar que los mismos esclavos recién llegados de África hubiesen aprendido los usos del reniego en la sociedad novohispana y, en general, en la América española.

El tiempo que le llevaba a un esclavo venido directamente de África aprender la lengua occidental y su religión era variable dependiendo de varios factores como el lugar geográfico que habitara, pues en las urbes la catequización fue más concreta y ejemplar que en las zonas rurales. Tal fue el caso de Manuel Negro, de nación bran (bozal), esclavo en un obraje de hacer sombreros en la ciudad de México, acusado por su amo de haber renegado. En su primera audiencia ante los señores inquisidores el día 26 de enero de 1610, declaró tener la edad de 16 años y que su oficio era servir a su amo en el obraje; "que habrá dos años que le trajeron de su tierra, y está muy ladino". Además, afirmó que en esta ciudad de México, fue bautizado en la iglesia mayor, y que no está confirmado; que oía misa, se confesaba en la cuaresma y que la última vez que lo había hecho fue durante la pasada, en el obraje, con un clérigo. Pero al momento de recitar las oraciones, sólo enunció el principio del Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y el Salve Regina, sin poder decir lo restante. Otro dato que confirma su asimilación al

cristianismo tiene que ver con la súplica que le hace a los inquisidores, a quienes pide misericordia y llorando para que se le concediese pues era negro, menor de edad y de poco entendimiento. Es decir, manipuló su argumento de manera que pretendía demostrar su nula adaptación a la cultura impuesta, pero resultó lo opuesto, pues a dos años de haber llegado de África, el esclavo parecía haber asumido la escala de valores y principios del cristianismo. Manuel Negro renegó de Dios a los tres azotes, y su reacción no fue por desesperación, dolor o cólera, sino un recurso premeditado para evadir el castigo. Quizá no sabía por completo las oraciones, pero el funcionamiento de la sociedad sí lo comprendía (AGN, I, vol. 287, exp. 4, 25 ff).

Es cierto que la mayoría de los esclavos que blasfemaron fueron criollos, ya nacidos en tierras americanas, pero, como se ha mostrado, también hubo aquellos recién llegados de África conocidos como bozales. Sebastián Negro, bozal, esclavo de Cristóbal Osorio, secretario de la Real Audiencia de México, al recibir muchos azotes, entre 30 y 40, renegó de los santos, por lo que su amo, colérico, le dijo "perro bozal, aquí has de morir", y le siguió castigando. Entonces, Sebastián replicó "que el diablo le había engañado y que no sabía lo que había dicho". Según los testigos, les parecía que el esclavo tenía unos 18 años; esto sucedió en 1602 (AGN, I, vol. 267, exp. 5, 9 ff).

Los improperios fueron una respuesta coyuntural en apariencia a una acción cultural basada en la inferioridad, que reflejaba el sistema esclavista. Los azotes, quemaduras, torturas y el uso de grilletes provocaban dolor, cólera e impotencia a los africanos y descendientes, quienes como último recurso hacían uso de la religión oficial para frenar el castigo.

La blasfemia como resistencia

El uso de estas expresiones fueron evolucionando, el reniego como reacción ante el castigo físico pasó a convertirse en un acto premeditado para disuadir la situación opresiva. ¿Para qué esperar a la tortura, a los 30 o 40 azotes, a las quemaduras? Si se sabía que las palabras malsonantes y ofensivas podían ayudar a evitar estos tormentos, la estrategia del

esclavo ya no reside en esperar al sufrimiento como consecuencia del correctivo corporal; ahora, a los pocos azotes, el improperio surge buscando disuadir la sanción, prefiriendo ser acusado ante la Inquisición que ser castigado de forma cruel por su dueño.

En 1605 Pascuala Negra, esclava de Pedro Gómez, vecino de la ciudad de Puebla, al recibir los dos primeros azotes renegó de Dios y de sus santos, y entonces su amo le replicó: "Qué dices perra"; y ella respondió: "No, señor, sino que se me apareció el demonio prieto" (AGN, I, vol. 281, ff. 118-120). Un año después sucedió en la misma ciudad un caso parecido: en un obraje en donde era esclavo Juan Bautista, mulato de 33 años, estando en el patio, le dieron cuatro azotes y renegó de Dios dos veces, pero reconoció haber ofendido a "Nuestro Señor, pidiéndole misericordia" (AGN, I, vol. 279, exp. 2, ff. 8-13).

El delito verbal se utilizó como resistencia al maltrato físico, pero también fue un arma de doble filo ya que en varias ocasiones no sólo se fracasó en detener el castigo sino que, a consecuencia de este recurso, aumentó su intensidad. Con todo, la estrategia del reniego se continuó practicando. Así le ocurrió en 1618 a Pedro López de Paz, esclavo mulato de 30 años que vivía en las minas de San Luis Potosí, a quien apenas comenzaban a azotar cuando renegó de los santos; su amo, oyendo las blasfemias, le dejó de azotar y fue a contarle al vicario de las minas, Hernando Hurtado, el cual acordó que le diese algunos azotes como pena de lo que había dicho. Al reincidir en el castigo, el esclavo "volvió a repetir las malas palabras", pero esta vez su amo no le dejó y le dio con rigor. Después, Pedro López se arrepintió y reconoció a Dios y a todos sus santos (AGN, I, vol. 317, exp. 70, 4 ff).

La astucia y el deseo por evitar a toda costa el correctivo corporal hizo que muchas veces el africano y sus distintas mezclas se anticiparan a advertir de las consecuencias que esto ocasionaría, de manera que no tuviera que sufrir "ningún azote". Juan Mulato, en la ciudad de Ángeles, se denunció ante el comisario del Santo Oficio con el argumento de que, al quererle azotar su amo, "le dijo que no lo hiciera porque renegaría de Dios"; así, después de 12 azotes, renegó, "pero ahora se denuncia y pide misericordia" (AGN, I, vol. 471, exp. 101, ff. 343-345). En 1697, en la ciudad de México, un mulato prieto llamado Cristóbal, esclavo del obraje de Peredo, llevándolo amarrado otros mulatos del

obraje para castigarle, "pública y repetidas veces renegó de Dios Nuestro Señor, aunque en seguida dijo que era por temor al castigo" (AGN, I, vol. 536, exp. 11, ff. 67-71).

A Juan Jeréz, después de haberse ido a saltear a los arrabales de la ciudad de Puebla, le trajeron al obraje y, "sin darle ningún azote", renegó de Dios, de sus santos y de la Virgen tres veces, y lo metieron a un cepo[12] mientras fueron por el alguacil para que lo trasladase a la cárcel; "y queriéndoselo llevar, en la puerta del obraje tornó a blasfemar como la vez anterior, por lo que el alguacil le dio una bofetada para que se callase, llevándolo a la cárcel". Los inquisidores determinaron una pena de 100 azotes y que fuera exhibido en público en las calles de la ciudad (AGN, I, vol. 375, exp. 5, 8 ff).

El último ejemplo sucedió en La Habana en 1628. Luisa Manzanilla, de 26 años, morena criolla, esclava de Diego Soto, quien por entonces era regidor de la ciudad, estando sufriendo un castigo con un palo, dijo: "Si no me dejan, me han de sacar para la Inquisición". El escarmiento se debió a que ella quería clavarse un cuchillo; y como su amo la siguió castigando, expresó que "no era cristiana ni creía en Dios" (AGN, I, vol. 283, exp. 33, ff. 250-252v). Por medio de la amenaza, la esclava quería pasar de la frontera de subordinada a dominadora de la situación.

La blasfemia no fue un recurso privativo del hombre, pero en la mayoría de los casos fue un fenómeno masculino y juvenil (Usunáriz, 2006: 201; Bennasar, 1984: 82). Para el caso de los esclavos africanos, Javier Villa-Flores ha mostrado que su uso también fue masculino en su mayor parte (2000: 37-76). La menor representación de las mujeres en las fuentes inquisitoriales obedecía, quizá, a una actitud mucho más cautelosa atribuible a sus características sociales.

[12] Instrumento de prisión y de tortura hecho de dos tablas de madera que, una vez cerrados, aprisionaban la cabeza, los brazos y los pies del reo. Se utilizaba para que no huyeran los esclavos.

El desahogo verbal ante la ausencia del castigo

Las féminas hicieron uso del lenguaje blasfemo y, al igual que los hombres, con múltiples propósitos (Jurado, 2013: 18). No obstante, se aprecia una diferencia cualitativa en la composición de las expresiones ofensivas, mostrando a veces un imaginario cultural más rico y diverso, así como una mayor capacidad en cuanto a los manejos de los recursos culturales para justificar su falta o, viceversa, para cometer la herejía. En el caso de los juicios de blasfemia, la calidad "étnica", el sexo y la condición de esclavitud son factores que pueden ayudar a definir la relación entre las mujeres esclavas con sus amos y la Iglesia (Mcknight, 2000: 281 y 287).

Por ejemplo, en 1601 Baltasar Méndez y Pedro Cifuentes regresaban de Puebla hacia la ciudad de México trayendo un reo del Santo Oficio; y al necesitar apoyo para que el preso extranjero no se les fuera a huir, pidieron ayuda a un indio en la venta de Texmeluca, que estaba a 12 leguas de la ciudad de México. Le explicaron que traían una orden del Santo Oficio y que además se le pagaría. En ese momento salieron una negra y un negro a replicar que ese indio era un gañán de una labor que tenían; al explicarle a la negra Teresa que era asunto del tribunal inquisitorial, ella expuso que "todos los inquisidores y sus oficiales le besaban a ella y a su amo en el ojo del culo", lo cual dijo dos veces con mucha desvergüenza, al momento que ponía las manos detrás, por lo que no pudieron llevarse al indio. Respecto a la mujer negra, se supo que era esclava de Francisco Pérez Payán, labrador y arriero que vivía en la ciudad de México (agn, I, vol. 255, exp. 5, ff. 169-173).

Quizá ella estaba defendiendo lo que sería una propiedad de su amo, el indio, y asumiendo un rol de liderazgo frente a éste y los funcionarios del Santo Oficio, no sólo negándose, sino restándoles toda importancia al burlarse de ellos. Por otro lado, el cuerpo de la mujer negra y mulata fue durante la época colonial un espacio de transgresión sexual para los hombres de todos los niveles sociales debido a su carácter disolvente de erotismo. De ahí que Teresa juegue con ello, pues el ejercicio mismo de la sexualidad es imputable como transgresión. Aquí la blasfemia proferida fue, evidentemente, asumida como un desacato

a las autoridades religiosas, una rebeldía retadora que requería de gran valor, una "blasfemia sensual" (Usunáriz, 2006: 205).

En Guatemala, por el año de 1695 fue denunciado Francisco Carlos, mulato vecino de esa ciudad, por una india llamada Josefa Guzmán, muy ladina, casada y buena cristiana, "luego que, con poco temor de Dios, el mulato le solicitase un acto deshonesto", a lo que ella no aceptó, "y Francisco, poniendo los ojos en un Santo Cristo, dijo, hablándole a la imagen: 'si este cornudo no me concede lo que solicito, lo he de meter en un cuerno'; y esta blasfemia la repitió por dos veces, y aunque la india lo reprendió y exhortó al temor de Dios, éste no aprovechó" (AGN, I, vol. 530, exp. 19, ff. 319-321).

Las expresiones de injuria hacia el crucifijo fueron una de las infracciones más comunes durante la colonia, sobre todo en los dos primeros siglos (Mello, 1993: 103). La palabra *cornudo* era una imprecación bastante fuerte para este periodo, y casi siempre dirigida a los españoles. El término *cornudo* ponía a quien se le daba el mote en una situación que de cualquier forma producía malestar, era un vituperio que tenía mucha fuerza en la época y era considerado muy vulgar. Tanto el término como el gesto debían estar bastante generalizados a finales del siglo XVII y era una metáfora sexual que buscaba subrayar, en mayor medida, la condición de tonto antes que la de traicionado (Silva, 2003: 44).

En otro contexto, resulta que Jerónimo Baltasar, mulato ciego de 48 años, estando en el pueblo de Tultitlán, preguntó por su esposa; y al no hallarla, le dijeron que la habían mandado llamar de palacio; habiéndose quedado pensativo Jerónimo, de repente tomó unas tijeras, y dice Alonso de Paz, mulato, que no sabe de dónde las sacó; y quiso darse con ellas, pero no lo dejaron, por lo cual, del coraje que tenía, "renegó de Dios, de Nuestra Señora y de los santos; y como ellos no le ayudaban, que le ayudasen los diablos; y lo reprendieron en decir aquello y lo acusaron ante el comisario". El cual le indicó que lo llevasen al Santo Oficio, que pasaran la noche en los portales y en la mañana se les despacharía. Y se fueron los dos a beber en la noche; y al regresar, el mulato ciego traía un palo; después, al momento de dormir, Jerónimo Baltasar apaleó a Alonso de Paz diciéndole que era alcahuete de su mujer. Sin embargo, el asunto no terminó ahí. A la mañana siguiente el mulato ciego se presentó por su propia voluntad, argumentando que

por descargo de su conciencia venía a denunciarse, y cambió la versión de Alonso de Paz, pues ahora, según él, se había emborrachado el mulato Alonso y comenzó a "votar a Dios; y habiéndolo escuchado, le dijo que se callara; y como éste no quiso, le dio de palos" (AGN, I, vol. 335, exp. 74, ff. 317-319).

Un caso en el que las blasfemias proferidas tuvieron un grado de mayor complejidad sucedió en la ciudad de México en 1679. Una mulata libre denunció por consejo de su confesor a un mulato llamado Ramón Marín, natural de la villa de Atlixco, que fue vendido por diez años al obraje de Simón Castro por los señores de la Sala del Crimen. Sucedió que el domingo de ramos, como a las siete de la noche, en ocasión de haber peleado o reñido Ramón con Francisco Beloso, mulato blanco, el mayordomo impidió la confrontación, por lo que el primero de ellos expresó en dos ocasiones que "la Virgen Santísima era una puta, y que renegaba de Dios y de la Virgen y de todo el poder de la Santísima Trinidad y de Jesús Nazareno", y además dijo a los presentes en el obraje que en los pies, a donde tenía los grillos, "de una parte tenía al demonio y de la otra a la Virgen, y que si lo querían ver, que llamasen a cualquiera de los dos", aunque después mencionó que si lo dejaban embestir con dicho mulato blanco, se volvía a Dios. Una de las testigos, la mulata María de la Concepción, dijo que tenía por costumbre "ser muy alocado y temerario" (AGN, I, vol. 520, exp. 21, ff. 37-38).

Este tipo de blasfemias buscaban humanizar a las divinidades —antropomorfas—, hacerlas más próximas; se destacaban en la Virgen sus características humanas y femeninas. Dentro de esto, se cuestionaba con insistencia en su virginidad. La palabra *puta* significaba de manera literal 'la que realiza el coito por dinero'. Pero este tipo de expresiones mostraban el lugar especial de María en la religiosidad popular. El mismo Menocchio dudaba de que Cristo fuese Dios: "Yo creo que es hombre como nosotros, nacido de hombre y mujer, pero es muy cierto que Dios envió al Espíritu Santo para elegirlo como hijo suyo" (Ginzburg, 1997: 120). De igual forma, en su primer interrogatorio sostendría que "no creía en la concepción virginal de María por obra del Espíritu Santo, 'porque tantos hombres han nacido en el mundo y ninguno ha nacido de mujer virgen', con lo que argüía que Cristo era hijo de san José" (Ginzburg, 1997: 81).

La blasfemia que pronunció el mulato Ramón Marín tuvo su origen en la rabia o coraje por no haber podido reñir con el otro mulato, pero se observa en este caso, como en los anteriores, una intención de chantaje y rebeldía. Estas expresiones culturales, extraoficiales del lenguaje, refieren un comportamiento social que, para el caso de los esclavos, casi siempre fueron motivados por la desesperación, la cólera, el odio y el dolor. Es decir, "la ira se manifestaba en la blasfemia" como un desahogo, una válvula de escape, pero también como un reflejo del "papel determinante de la divinidad en todos los actos de nuestras vidas" (Usunáriz, 2006: 204 y 207).

En 1660 un esclavo que trabajaba en un obraje blasfemó por desesperanza, por la impotencia de no tener una mejor vida. Nicolás Méndez, oficial de sastre, fue quien denunció el caso; cuando visitó el "obrajuelo" de jergas, se enteró por medio de la esclava mulata de nombre Sebastiana, por otro mulato llamado Ignacio de Urquiza y por un tal Francisco, indio, que trabajaban en el taller textil, de que un negro esclavo llamado Nicolás Frías estaba preso en el obraje y había dicho que "creyendo en Dios Nuestro Señor pasaba muchos trabajos, y que ya no quería creer en Dios sino en el demonio, de quien esperaba que le había de sacar de aquellos trabajos; y que renegaba de Dios". Estas palabras escandalizaron a los testigos, que quedaron con miedo "y con intención de no dormir esa noche, presumiendo que no se apareciese el demonio al dicho negro". Otra testigo añadió que cuando le reclamó por qué decía tales cosas, le respondió que "si creyendo en Dios había de pasar trabajos, [...] más quería creer en el demonio" (AGN, I, vol. 587, exp. 4, ff. 477-489).

La angustia por la que pasaban los esclavos los llevó a recurrir al diablo. A partir del siglo XVII los negros y mulatos comenzaron a pintarse figuras demoniacas en la espalda, los muslos o los brazos: siluetas con garras, el búho de la noche o corazones atravesados por una flecha, entre otras (Gruzinski, 1994: 162-163). La población novohispana compartió la vida cotidiana con los diablos, diablillos y diablejos. Incluso, cuando sabían que recurrir a ellos era ilícito, no pudieron dejar de invocarlos a cada instante. En el universo de la cultura popular se daban las dos posibilidades: o vencía Dios o vencía el diablo. Por otro lado, las creencias africanas e indígenas eran demonizadas de forma constante

por el saber erudito, incapaz de captar la forma cada vez más polifacética de la religiosidad colonial (Mello, 1993: 125-138).

Un mulato llamado Felipe, a quien conocían como el Ronco, al parecer de 30 años, y a quien le habían visto servir en la casa del mariscal de Castilla en la ciudad de México, estando un día en la casa de juego, en la calle de la Profesa y jugando con otros a los albures, habiendo perdido dos o tres, ganó uno; y al tirar el dinero con la mano encima de la mesa hacia sí, dijo: "Alabo a los diablos". A lo que el dueño de la casa, el sargento Salvador Pavón, replicó: "Qué dices, a los diablos alabéis; de lo que respondió positivamente el mulato, quedando todos los presentes en suspenso; y se prosiguió el juego; entre los presentes estaban Ramón de Ataide, español y guardia de la Aduana" (AGN, I, vol. 668, exp. 10, 3 ff).

En los juegos de azar era común que proliferaran las expresiones blasfemas dependiendo de la suerte que se tenía. Es decir, la petición de bienes materiales y ventajas concretas adquiría gran importancia, y todo giraba en función de Dios o de Satán. Entre impulsos afectivos se saltaba fácilmente de la ira y la falta de respeto a la veneración y fidelidad.

A modo de conclusión

La práctica de la blasfemia mediante sus diferentes usos fue parte de la producción cotidiana de la vida de los negros y mulatos. Estas palabras clave, fórmulas repetitivas y todo un discurso codificado reflejarían una conciencia política que se manifestaba en los reclamos y resistencias frente al sistema esclavista.

El sujeto de color permaneció activo en la sociedad colonial en su acontecer diario, ya sea mediante una obediencia disimulada o un reproche abierto, pero siempre cuestionando el orden social, político y religioso. Las blasfemias son, en este sentido, una expresión de rechazo a las tres cosas, una resistencia sin propuesta, una válvula de escape, pero con un deseo de mejorar su situación.

Al igual que en los virreinatos del Perú y Nueva Granada, y en la misma España, las blasfemias de los esclavos negros y mulatos se debieron más a una respuesta social de opresión que un aspecto pura-

mente cultural. En este sentido, su uso no fue un acto particular de un individuo, sino una manifestación de todo un sector de la población novohispana, nada menos que el segundo grupo más numeroso, sólo debajo de los indígenas.

Por último, las expresiones malsonantes y ofensivas se vieron determinadas por las circunstancias. Es decir, mientras hubiera castigo físico de por medio, las blasfemias proferidas serían fórmulas simples, como "reniego de Dios, de la Virgen y de los santos". Pero cuando el correctivo corporal estaba ausente, los improperios expresados adquirían una composición más variada de recursos culturales. No obstante, hay un elemento que no cambia del todo; nos referimos al espacio específico en que surge el desahogo verbal. Fueron los obrajes e ingenios —lugares de trabajo— el escenario que domina en los expedientes inquisitoriales.

REFERENCIAS

Archivos consultados

AGN. Archivo General de la Nación. Ramo Inquisición (I)

Obras consultadas

Academia Española, 1936, *Diccionario Histórico de la Lengua Española*, vol. II, Madrid.

Alberro, Solange, 1988, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México: Fondo de Cultura Económica.

Alberro, Solange, 1979, "Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración", en *El trabajo y los trabajadores en la Historia de México*. De: Elsa Cecilia Frost *et al.*, México: El Colegio de México / University of Arizona Press, pp. 132-161.

Aquino, Santo Tomás de, 1959, *Suma Teológica*, vol. VII, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Bajtín, Mijaíl, 1987, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento,* Madrid: Alianza Editorial.
Bennassar, Bartolomé, 1984, *Los españoles. Actitudes y mentalidades: desde el siglo xvi hasta el siglo xix*. Madrid: Editorial Swan.
Bernand, Carmen, 2009, "El color de los criollos: de las naciones a las castas, de las castas a la nación", en *Huellas de África en América: perspectivas para Chile*. De: Celia Cussen (ed.). Santiago de Chile: Universitaria, pp. 13-34.
Bonnassie, Pierre, 1983, *Vocabulario básico de la historia medieval*, Barcelona: Crítica.
Bristol, Joan Cameron, 2007, *Christians, Blasphemers, and Witches. Afro-mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century,* Albuquerque: University of New Mexico Press.
Castañeda, Paulino y Pilar Hernández Aparicio, 1989, *La Inquisición de Lima*, vol. I, Madrid: Deimos.
Dalmau y Jover, Antony, 1951, *Enciclopedia de la religión católica*, vol. II, Barcelona: Birnau-Demol.
Delumeau, Jean, 1989, *El miedo en Occidente*, Madrid: Taurus.
Dumont, Jean, 1987, *La Iglesia ante el reto de la historia*, Madrid: Ediciones Encuentro.
Egido, Teófanes, 1984, "Las modificaciones de la tipología: nueva estructura delictiva", en *Historia de la Inquisición en España y América*. De: Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escalante Bonet. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 1380-1403.
Escobar Hernández, Karla Luzmer, 2009, "¿Del dicho al hecho hay mucho trecho? El delito de blasfemia en los tribunales de Cartagena y Lima 1570-1700", *Fronteras de la Historia*, vol. 14. núm. 1, pp. 13-39.
Fajardo Spínola, F., 1995, "El maltrato de los esclavos en documentos de la Inquisición de Canarias", en *Homenaje a Antonio de Bethencourt Massieu*, vol. I, Las Palmas: Cabildo de Gran Canaria, pp. 565-580.
García-Molina Riquelme, Antonio M., 1999, *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Ginzburg, Carlo, 1997, *El queso y los gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona: Muchnik Editores.

Gruzinski, Serge, 1994, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a* Blade Runner *(1492-2019)*, México: Fondo de Cultura Económica.

Haag, H. *et al.*, 1963, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona: Herder.

Henningsen, Gustav, 1984, "La elocuencia de los números: promesas de las 'relaciones de causas' inquisitoriales para la nueva historia social", en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. De: Ángel Alcalá *et al.*, Barcelona: Ariel, pp. 207-225.

Jurado Revaliente, Iván, 2013, "Cultura oral y vida cotidiana: la blasfemia en Andalucía (siglos XVI-XVII)", *Historia Social*, núm. 77, pp. 3-21.

Kamen, Henry, 1990, *La Inquisición española*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Grijalbo.

Le Goff, Jaques (comp.), 1987, *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII. Historia de los movimientos sociales*, Madrid: Siglo XXI.

Mcknight, Kathryn Joy, 2000, "La blasfemia como resistencia. Una esclava africana ante la inquisición mexicana", en *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*. De: Mary E. Giles (ed.), Barcelona: Martínez Roca, pp. 278-306.

Mello e Souza, Laura de, 1993, *El diablo en la tierra de Santa Cruz: hechicería y religiosidad popular en el Brasil colonial*, Madrid: Alianza Editorial.

Millar C., René, 1996, *Inquisición y sociedad en el Virreinato peruano*. Chile: Instituto de Historia / Ediciones Universidad Católica de Chile / Instituto Riva-Agüero / Pontificia Universidad Católica de Perú.

Moro Romero, Raffaele, 2011, "Las señas de los novohispanos. Las descripciones corporales en los documentos inquisitoriales (finales del XVI-comienzos del XVIII)". En *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*. De: Estela Roselló Soberón (coord.), México: UNAM, pp. 45-77.

Pérez Cantó, P. 1984, "Los cambios estructurales en Indias", en *Historia de la Inquisición en España y América*. De: Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escalante Bonet, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 1404-1411.

Periáñez Gómez, Rocío, 2010, *Negros, mulatos y blancos: los esclavos en Extremadura durante la Edad Moderna,* Badajoz: Diputación de Badajoz.

Quiñones Flores, Georgina I., 2013, "La palabra blasfema y el delito de proposiciones en Zacatecas, siglos xvi y xvii". Tesis de doctorado en Historia, Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas.

Ricós Vidal, Amparo, 2013, "De injurias y blasfemias: insultos y otros actos descorteses en los procesos inquisitoriales de los siglos xvi y xvii", en *Los poderes de la palabra. El improperio en la cultura hispánica del Siglo de Oro*. De: Carmela Pérez Salazar, Cristina Tabernero y Jesús M. Usunáriz (eds.), Nueva York: Ibérica / Peter Lang, pp. 231-244.

Robles, Antonio de, 1946, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, vol. II, México: Porrúa.

Rosas Navarro, Ruth Magali, 2003, "El tribunal de la Santa Inquisición y los negros esclavos en América", *Hispania Sacra*, núm. 55, pp. 535-567.

Sánchez B., José Enrique, 1997, "Condiciones que determinaron la herejía en el esclavo", en *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, vol. I. De: Ana María Splendiani *et al.*, Colombia: Centro Editorial Javeriano / Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, pp. 218-224.

Sánchez B., José Enrique, 1996, "La herejía: una forma de resistencia del negro contra la estructura social colonial (1610-1683)", en *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*. De: Jaime Humberto Borja Gómez (ed.), Santa Fé de Bogotá: Editorial Ariel-Ceja, pp. 41-64.

Santana Molina, Manuel, 2004, *El delito de blasfemia en el tribunal inquisitorial de Cuenca*, Alicante: Universidad de Alicante.

Silva Prada, Natalia, 2003, "Estrategias culturales en el tumulto de 1692 en la ciudad de México: aportes para la reconstrucción de la

historia de la cultura política antigua", *Historia Mexicana*, vol. LIII, núm. 209, julio-septiembre, pp. 5-63.

SOUZA FILHO, Benedito, 2004, "Cuerpos, horcas y látigos. Esclavitud y espectáculo punitivo en el Brasil decimonónico". Tesis de doctorado en Antropología Social y Cultural. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

TARDIEU, Jean-Pierre, 1991, *L'Eglise et les Noirs au Pérou XVIe et XVIIe siècles*, París: Université de la Réunion / Editions L'Harmattan.

USUNÁRIZ, Jesús Ma., 2006, "*Verbum maledictionis,* La blasfemia y el blasfemo de los siglos XVI y XVII", en *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España, siglos XIV-XVIII*. De: Rocío García Bourrellier y Jesús Ma. Usunáriz (eds.), Madrid: Iberoamericana / Vervuert, pp. 197-221.

VILLA-FLORES, Javier, 2006, *Dangerous Speech. A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*, Arizona: University of Arizona Press.

"¿QUÉ TIENES QUE DECIR EN EL SANTO OFICIO?": ESCLAVITUD Y SALVACIÓN EN UN OBRAJE MEXICANO[1]

Javier Villa-Flores
University of Illinois at Chicago

Fuego de Cristo para el mulato que pide contra su amo
Alonso Jiménez, capataz, 1661

En 1659 Francisco Sangley, esclavo filipino, fue desnudado por cuatro hombres en el obraje de Melchor Díaz de Posadas en Coyoacán, para ser azotado. Francisco pidió a sus torturadores que no lo golpearan, por amor a la Virgen María y todos los santos, pero sus ruegos no fueron atendidos; fue entones cuando decidió renegar del Espíritu Santo para detener el castigo. Irritado por estas palabras, Fernando Díaz, hijo de Melchor, amordazó a Francisco con un palo de madera, para luego espetar: "¿Qué pensais? ¿Que porque renegais hemos de ir a denunciar al Santo Oficio? ¡Permiso tengo yo del Santo Oficio para castigaros!". Díaz mentía, por supuesto, pero muchos otros esclavos en este obraje habían sufrido ya en carne propia las brutales consecuencias de recurrir al panteón cristiano para librarse del látigo. Alrededor de febrero de 1660 Fernando Díaz y sus mayordomos golpearon de forma salvaje al mulato Ramón González en la *tapuchinga* (cuarto de hilado) porque no cumplió con su cuota. Luego de rogar infructuosamente que no lo azotaran por el amor de Dios, la Virgen María y todos los santos, González elevó sus ojos a un crucifijo que colgaba de una de las paredes, e imploró: "Cristo crucificado, ¿qué aguardáis en esa cruz que no bajáis a favorecerme?" Fernando Díaz respondió, al tiempo que lo pateaba en la boca: "Perro, nadie te

[1] Este artículo constituye la versión revisada del publicado originalmente en Nesvig (2006: 253-258). Agradezco los comentarios de Paul Vanderwood, Andrew Fischer, Bruce Tyler, María Eugenia de la Torre y Martín Nesvig. La investigación de este capítulo fue posible gracias al generoso apoyo de la Huntington Library a través de la Mrs. Francis J. Weber Research Fellowship in Roman Catholic History y UCMexcus.

puede quitar [el castigo] si no soy yo". Luego añadió: "Aquí no equivalen santos, el tequio [la cuota diaria] es el que equivale". El castigo continuó por más de una hora (HL, HM 35131, vol. 37, parte I, ff. 17, 19v).

¿Qué llevó a Fernando Díaz a reaccionar con tal furia a los ruegos de sus esclavos de cesar el castigo, "por el amor de Dios", y a sostener que tenía jurisdicción para castigar a sus propios esclavos si renegaban de Dios? ¿Por qué creía Francisco que podría forzar a su amo a detener el castigo si renegaba de la Santísima Trinidad? Tanto las acciones de los amos como las de los esclavos respondían a un patrón bastante común en el siglo XVI y XVII en Nueva España. Víctimas de crueldad y maltrato, los esclavos renunciaban de Dios y sus santos para provocar la intervención de la Inquisición con la esperanza de librarse, al menos de momento, de las terribles condiciones en que vivían y laboraban. Por supuesto, las probabilidades de que los esclavos fuesen llevados a la Inquisición mejoraban si, además de apelar a la conciencia piadosa del amo, éstos atraían la atención de una larga audiencia compuesta por vecinos, mirones y testigos de todo tipo. Con frecuencia, éstos expresaban su preocupación de que Dios castigase a la comunidad cristiana si los blasfemos no eran conducidos al Santo Oficio. Para los amos, llevar a sus esclavos a la Inquisición acarreaba grandes desventajas. Éstas incluían pagar por la estancia de los esclavos en prisión —lo que podía implicar el pago de una suma importante y una estancia prolongada en prisión—, además de no tener acceso a la fuerza de trabajo de sus siervos. En casos extremos, la Inquisición podía obligar a los amos a vender a sus esclavos con grandes pérdidas, pues los siervos procesados por el Santo Oficio solían perder valor.

Por su parte, los esclavos podían librarse de la mano de sus amos en la medida en que lograsen responsibilizar a éstos por el crimen cometido y convencer al tribunal de su buena fe. Así, era común que los esclavos declarasen en la Inquisición haber sido "obligados" a blasfemar y "perder su alma" como resultado del brutal castigo. Para mala fortuna de los amos, los esclavos lograban en ocasiones ser transferidos a otro amo o lugar porque su salvación estaba en peligro a causa del continuo abuso físico. De esta manera, apelar a su identidad cristiana permitía a los esclavos resistir a sus amos al atraer la atención del Santo Oficio y obtener así la protección que las cortes seculares ofrecían rara vez. Además los jueces y consultores en la Inquisición concluían a menudo que los esclavos habían renunciado

a Dios o sus santos a causa de los azotes y no podían ser responsables por la blasfemia proferida. Esta posición se derivaba de la idea entre algunos doctores de la ley de que no debía castigarse la blasfemia que no reflejaba la creencia personal sino era resultado de la tortura o el dolor (Eymeric, 1595; Alberro, 1979: 158-60).

Al afirmar que podrían perder su alma a manos de los dueños de sus cuerpos, los esclavos hacían un uso político de la doctrina cristiana de salvación que invertía en la práctica el discurso colonial que justificaba la esclavitud. Desde los albores del tráfico de esclavos, el principal argumento ofrecido por las potencias europeas para justificar la esclavitud había sido esparcir la fe cristiana entre los paganos de África. Puesto que la doctrina cristiana sostenía que los cuerpos de los africanos no eran sino meros receptáculos de sus almas, teólogos y juristas justificaban la migración forzada de los esclavos en Europa y las Américas con el fin de librarlos de la "esclavitud del pecado". De acuerdo con un pasaje bíblico citado con frecuencia, la verdadera libertad consistía en la esclavitud al Dios cristiano: "Pero como ya han sido liberados del pecado y hechos *siervos de Dios*, el provecho que obtienen es la santificación, cuya meta final es la vida eterna" (Romanos, 6: 20-25). Por supuesto, no todos los teólogos creían que la libertad del alma debía pagarse con la servidumbre del cuerpo, pero la mayoría habría sostenido con Francisco de Vitoria "que si los tratasen humanamente sería mejor suerte la de los esclavos *inter christianos*, que no ser libres en sus tierras; demás [de] que es mayor bienaventuranza venir a ser cristianos" (Beltrán, 1931: 173-5).

¿Pero qué podría entenderse por trato humano si la esclavitud descansaba en la coerción y la violencia como institución? ¿Cuál era la línea divisoria entre el "castigo legítimo" y el sadismo? En las primeras décadas de la ocupación española, la corona ordenó a los amos en decretos y ordenanzas que alimentaran y vistieran a sus esclavos y evitaran tratarlos con crueldad. En casos de abuso extremo, los esclavos podían ser vendidos a otro amo (Palmer, 1976: 120-21). Tanto la Iglesia como el Estado promovían la noción de "trato humano" argumentando que los esclavos "compartían" la religión de los amos. Al mismo tiempo, las autoridades coloniales exigían a los esclavos servir a sus amos con sumisión y obediencia, y justificaban la esclavitud con argumentos bíblicos (Raboteau, 1993). Los archivos de la Inquisición muestran, sin embar-

go, que, contrario a las expectativas de las autoridades, la adopción de una identidad cristiana por parte de los esclavos podría representar un poderoso recurso contra los excesos de sus amos.

La mayoría de los casos por blasfemia contra esclavos en Nueva España ocurrieron entre 1596 y 1669. Casi todos los acusados eran criollos (20) o mulatos (21); sólo tres eran ladinos, y uno era bozal. Por lo general, el acusado era un hombre joven; las mujeres raramente eran procesadas por la Inquisición (18 casos). La mayoría de los acusados provenían de áreas urbanas en la ciudad de México (35), Puebla (18); mientras que Veracruz, Jalapa, y Celaya regristraron un solo caso para este periodo. Cuatro casos provenían de Coyoacán, dos de Amilpas y sólo uno de Cholula, Tlanepantla, las minas de Zacatecas y Misquiguala, de manera respectiva. Aunque muchos esclavos juzgados en la Inquisición por blasfemia eran empleados como sirvientes domésticos, un número importante de todos los casos registrados en el periodo colonial (21) procedía de obrajes de la ciudad de México, Puebla, Coyoacán, y otras áreas urbanas (Villa-Flores, 2002; Villa-Flores, 2006: 131-133). Esto no es causa de sorpresa, pues los obrajes tenían una reputación bien ganada como instituciones sórdidas en las que "el trabajo era duro, las condiciones de trabajo y alimentación eran insatisfactorias, y el abuso físico era muy común" (Gibson, 1964: 243).

La terrible reputación de los talleres textiles atrajo la atención de las autoridades, y en 1596 el rey Felipe II ordenó inspecciones periódicas para evitar los abusos. A pesar de este mandato real, los excesos continuaron. Dos años después del decreto del rey Felipe, en mayo de 1598 el comisario de la Inquisición, Melchior Márquez de Amarilla, reportó a sus superiores que el obraje de Gabriel de Castro era motivo de constante escándalo entre los vecinos en Puebla; en efecto, el maltrato y la crueldad hacia los esclavos era tal en este sitio que el nombre de Dios era "diariamente blasfemado" (AGN, I, vol. 147, exp. 2). Ese mismo año, el virrey Luis de Velasco (hijo) comisionó a Vasco López de Vivero a inspeccionar los obrajes incluidos en la ciudad de México y un radio de diez leguas. Dentro de esta área se encontraba el territorio de la familia de Cortés en Toluca, Coyocán y Tacubaya, que se había librado de inspección por ser parte del marquesado del Valle, lo que convertía esta

zona en un paraíso de abusos.[2] Desafortunadamente, López de Vivero y los obrajeros llegaron a un "acuerdo amistoso," y no fue hasta el invierno de 1660 que la Audiencia por fin comisionó al oidor Dr. Andrés Sánchez de Ocampo a conducir la inspección rigurosa de seis obrajes en Coyoacán. Ninguna de las visitas arrojaría resultados tan espantosos como la llevada a cabo el 12 de noviembre en el obraje de Melchor Díaz de Posadas (Greenleaf, 1988).

Este ensayo explora las consecuencias sociales de la blasfemia entre los esclavos mediante el análisis de las formas en que amos y esclavos entendieron e hicieron uso de la doctrina cristiana y las instituciones coloniales para negociar la brutalidad de la esclavitud como institución. Nuestro análisis se apoya en el reporte de la inspección llevada a cabo por Sánchez de Ocampo en el obraje de Díaz de Posada, así como en varios procesos por blasfemia que involucran a esclavos de este obraje. Mientras vemos a los esclavos jugarse el cuerpo y el alma en el Santo Oficio, seremos testigos de otros relatos de muerte, corrupción y violencia en la Nueva España.[3]

Vida y muerte en un obraje mexicano

Como era el caso de otros obrajes, el taller de Díaz de Posadas utilizaba una fuerza laboral heterogénea compuesta por trabajadores asalariados

[2] La supervisión y el control de los obrajes fue una empresa difícil debido, entre otras cosas, a la dispersión territorial de estas factorías. El virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo (conde de Monterrey) intentó resolver el problema de la vigilancia ordenando que los obrajeros mudaran sus establecimientos a la ciudad de Mexico, Puebla, Oaxaca y Valladolid. Sin embargo, los obrajeros resistieron con tal fiereza el plan que el decreto no se llevó a la práctica. Con el fin de escapar la supervisión virreinal, muchos obrajeros se mudaron al territorio controlado por el marquesado del Valle, estableciendo en sitos como Xochimilco, Tacubaya, Cuernavaca, Toluca y Coyoacán (véase Greenleaf, 1988: 368-70).

[3] Este capítulo se basa en el reporte de 1660 de Andrés Sánchez de Ocampo, los expedientes inquisitoriales que involucran a los esclavos Nicolás Bazán, Ramón González y Gerónimo de Vergara, y los reportes de las conversaciones en la prisión incluidas en los procesos en contra de Lucas de Araujo y Nicolás Bazán. El reporte de la visita de Andrés Sánchez de Ocampo está incluido en los documentos publicados en O'Gorman (1940). La información sobre los esclavos fue obtenida de las siguientes fuentes: HL, HM 35131, vol. 37, parte I, ff. 1-50v, y páginas sin foliar del mismo documento; AGN, I, vol. 583, exp. 4, ff. 390-519, y exp. 5, ff. 520-68v.

y forzados. Los trabajadores libres, en su mayoría indígenas, habián sido atraídos al obraje por medio de adelantos salariales, préstamos, y contratos abusivos que los mantenían en el obraje textil por años (O'Gorman, 1940).[4] La familia Díaz de Posadas también aprovechó la política colonial de condenar a criminales y vagabundos a trabajo forzoso. El obraje fungía a menudo como sitio de detención en lugar de las cárceles viejas e inseguras del área (Kagan, 1977: 121). Gracias a la buena relación con magistrados reales y autoridades locales, el obraje contaba con mano de obra barata y abundante. Sin embargo, la mayoría de la fuerza de trabajo estaba formada por esclavos de origen africano y filipino, pues los obrajeros habían sido obligados a reemplazar los trabajadores indígenas en un decreto real emitido en 1602.

La vida en un obraje era notoriamente violenta, cruel y humillante. La comida destinada a los trabajadores era escasa; las autoridades exigían a los obrajeros proporcionar a sus trabajadores un monto diario de tortillas y carne, pero estos mandatos rara vez se cumplían. El trabajo era demandante y se llevaba a cabo en cuartos sin ventilación bastante ruidosos conocidos como el "emborrizo" (cuarto de cardado) y la "tapuchinga". Los trabajadores forzados llevaban grilletes, y las menores infracciones solían traducirse en brutales golpizas.

En 1658, el año en que Nicolás Bazán fue llevado al obraje de Díaz de Posadas, un mulato de 14 años conocido como Frasquillo fue golpeado de forma brutal por órdenes de Fernando Díaz de Posadas porque no cumplió con la cuota de hilado de algodón asignada. Mientras cuatro hombres lo sostenían en el piso formando una cruz humana, dos más le proporcionaron más de 200 golpes en la espalda con varas de membrillo y látigos de cuero. Como Frasquillo perdiera el conocimiento, sus torturadores lo reanimaron con agua fría para continuar el casti-

[4] El hecho de que este obraje se mantuviese cerrado no significaba que los trabajadores estuvieran aislados por completo de su entorno. Muchos trabajadores mantenían contacto con las comunidades nahuas de Coyoacán e incluso establecieron uniones sexuales con indígenas. Los matrimonios interraciales también fueron comunes. Por ejemplo, Benito de la Cruz, un esclavo "chino" de Melchor Díaz de Posadas, se casó con la india Francisca Magdalena. De igual manera, Francisco de la Cruz, otro esclavo "chino", se había casado con la mulata libre María de la O. Los mestizos Juan Antonio y Juan Chico se casaron con mujeres indias de San Agustín y San Jacinto, respectivamente; y Ventura Rodríguez, esclavo "chino", había desposado a la india Ana María de la Concepción.

go. Al término de éste, Frasquillo fue cargado al dormitorio donde los esclavos eran encerrados al final del día. El sirviente amaneció muerto, y Fernando Díaz mandó fuese enterrado en secreto por la noche fuera del obraje (HL, HM 35131, vol. 37, parte I, ff. 16v, 21, 23). Ésta no fue, sin embargo, la única vez que un esclavo perdiera la vida en el obraje. Sólo un par de meses después, Juana del Buen Suceso, esposa del esclavo Gerónimo de Vergara, murió también desangrada como resultado de la golpiza brutal que le propinaron los mayordomos. En esas circunstancias, sólo la intervención de una autoridad más alta podría mejorar las vidas de los esclavos, trabajadores y prisioneros en este obraje.

En el otoño de 1660 Melchor Díaz de Posadas oyó rumores de que la Audiencia de México estaba a punto de mandar a un magistrado a conducir una inspección detallada de los obrajes de Coyoacán, en claro desafío a la autoridad del marqués del Valle sobre esta jurisdicción. En los meses anteriores a la inspección, Díaz ordenó a sus mayordomos tratar bien a sus trabajadores y suspender los castigos de forma temporal. Sin embargo, no fue sino a mediados de noviembre que Sánchez de Ocampo por fin comisionó la inspección de seis obrajes de Coyoacán. Sabiendo que la visita tendría lugar el día 12, el obrajero liberó a varios trabajadores que habían sido apresados en forma ilegal. Bajo amenazas, Melchor Díaz los instruyó para que declarasen, en caso de ser interrogados, que nunca habían sido forzados a permanecer en el obraje (O'Gorman 1940: 49, 70-72).

Sánchez de Ocampo y su alguacil Benito Delgado arribaron por la mañana al obraje de Díaz de Posadas para conducir una inspección de dos días. El oidor ordenó que cerraran la puerta principal por adentro y se diese la llave a Delgado para que ninguno pudiese abandonar el establecimiento antes de terminar la inspección. Recorriendo cuarto por cuarto, el juez interrogó a los trabajadores acerca de las condiciones de vida y trabajo en el obraje, y recibió quejas en relación con abusos pasados y actuales. A pesar de las amenazas del obrajero, muchos trabajadores aprovecharon la oportunidad para quejarse del maltrato cruel, la excesiva carga de trabajo y la falta de comida.

Al día siguiente el oidor supo de varios casos de apresamiento ilegal, y decretó la liberación inmediata de los cautivos. Por la tarde, un mulato libre llamado Juan Bautista se aproximó a don Andrés para hacerle

saber de la espantosa muerte del joven esclavo Loya, también conocido como Frasquillo. El inspector no supo los detalles del asesinato hasta que interrogó al esclavo Gerónimo de Vergara. Antes de declarar, Gerónimo pidió de rodillas la protección del oidor, pues, como era evidente por las nerviosas amenazas de su amo, su vida corría peligro si contaba lo que sabía. El oidor lo tranquilizó diciendo en voz alta que ninguno de los esclavos interrogados sería castigado. La detallada descripción del asesinato y entierro de Frasquillo ofreció una imagen aun más terrible de las condiciones laborales en el obraje. Luego de que Vergara concluyese su deposición, el oidor ordenó al alguacil Delgado y al capitán Diego Martínez de la Carra que lo transfieresen al obraje de Juan de Olivares para evitar represalias (1940: 51, 54-55).

Sánchez de Ocampo concluyó su visita de manera oficial el 3 de noviembre, pero decidió regresar el día 15 para ver si había algo más que requiriese su intevención. Apenas había entrado al establecimiento cuando Nicolás Bazán se le acercó para decirle que tenía algo qué declarar. Como Melchor Díaz estaba presente en ese momento, el oidor le ordenó que se retirase para que Nicolás no se intimidara. El esclavo declaró bajo juramento que en un periodo de menos de cuatro meses se le habían dado "más de catorce mil azotes" porque había sido acusado falsamente de planear el asesinato de uno de los mayordomos. Como Nicolás también había testificado acerca de las muertes de los esclavos Frasquillo y Juana del Buen Suceso, el oidor ordenó su traslado al obraje de Pedro de Sierra. Ese mismo día Sánchez de Ocampo prohibió a Fernando de Posadas fungir como mayordomo del obraje (1940: 61-64). Debido al enorme número de irregularidades encontrado, la Audiencia de México instruyó a don Antonio que continuase la inspección del obraje el 20 de diciembre. En una época en que el precio de un esclavo varón oscilaba entre 300 y 500 pesos, Melchor Díaz fue obligado a pagar 283 pesos en salarios y gastos del inspector y sus ministros (1940: 92-93). Puesto que su obraje carecía de licencia todavía, Melchor Díaz temía las desastrosas consecuencias de un mal reporte. En los días siguientes, el obrajero intentó recuperar los trabajadores que habían sido transferidos o liberados por don Andrés; también presionó sin éxito a Gerónimo de Vergara y Nicolás Bazán para que se retractaran. Melchor

Díaz aún no lo sabía, pero sus problemas con las autoridades coloniales apenas habían comenzado.

"¿Qué tienes qué decir en la Inquisición?"

El 29 de noviembre de 1660, un par de semanas después de la inspección, el obrajero Juan Gallardo de Céspedes se presentó ante el inquisidor Bernardo de la Higuera y Amarilla. Gallardo declaró que 15 días atrás un mulato libre de Díaz de Posadas, conocido como Juanillo el Noble, había sido transferido a su obraje por órdenes de Andrés Sánchez de Ocampo. En la tarde del mismo día, Juanillo narró a Gallardo con detalle la forma cruel con que Melchor Díaz y su hijo Fernando castigaban a los esclavos del obraje. En especial, y ésta era la razón de la presencia de Gallardo en el Santo Oficio, Juanillo no sólo describió el castigo de Ramón González, sino la blasfemia proferida por Fernando Díaz cuando Ramón le pidió a Cristo intervenir en su favor: "¡Nadie te puede quitar [el castigo] si no soy yo!" Doce días más tarde, el alguacil Benito Delgado también denunció a Fernando Díaz; se había enterado del crimen por boca de Gerónimo de Vergara cuando lo llevaba al obraje de Juan de Olivares por mandato de Sánchez de Ocampo (hl, hm 35131, vol. 37, parte I, ff. 3-4v).

Gerónimo de Vergara fue llamado a declarar el 15 de diciembre de 1660. Según relató al inquisidor Bernardo de la Higuera, diez meses atrás, alrededor de las siete u ocho de la noche, Fernando Díaz de Posadas acudió a la tapuchinga para recibir un reporte de las cuotas de hilado y cardado de los esclavos. Como no estaba satisfecho con el monto producido, Díaz de Posadas azotó a Vergara y a otros esclavos. "Y como postre", el amo ordenó que cuatro esclavos agarraran a Ramón González por los pies y las manos mientras dos más lo azotaban por más de una hora. La crueldad del castigo escandalizó a los trabajadores. Aún más escandalosa fue, sin embargo, la reacción blasfema de Fernando Díaz a los ruegos de Ramón. Gerónimo no sólo denunció a Fernando Díaz por blasfemia, también relató cómo los excesos del amo llevó a varios de sus esclavos a renunciar de Dios para detener los azotes, como

fue el caso de Nicolás Bazán, Francisco Sangley y otros (HL, HM 35131, vol. 37, parte I, ff. 7-7v).

Al denunciar a los esclavos Nicolás Bazán y Francisco Sangley por blasfemia, Gerónimo de Vergara no sólo acarreó problemas para el hijo de Melchor Díaz, sino para todo el negocio familiar, pues Díaz se vería ahora forzado a llevar a sus esclavos al Santo Oficio. Pero la Inquisición rara vez se movía con velocidad, y pasaron muchos meses antes de que los esclavos del obrajero fueran llamados a declarar en contra de Fernando Díaz. Entretanto, Melchor Díaz concentraba sus energías en convencer a sus esclavos de que se retractaran de sus declaraciones al inspector Sánchez de Ocampo.

En el caso de Nicolás Bazán, la presión comenzó cuando aún se encontraba en el obraje textil de Pedro de Sierra. A mediados de noviembre de 1660 el dominico Martín Rueda viajó al obraje de Sierra para hablar con Bazán, por encargo de Melchor Díaz. Luego de llevar a Nicolás al almacén del obraje, Rueda le pidió a Bazán que se retractase de lo declarado a Sánchez de Ocampo en contra de Melchor Díaz y su hijo. Como recompensa, el clérigo prometió a Nicolás de parte de su amo transferirlo a un sitio de su agrado. Bazán respondió que no podía retractarse porque todo lo que había dicho era verdad, y que todas las cosas hechas a los cristianos en el obraje eran "grandes ofensas en contra de Dios Nuestro Señor".

En vista del poco éxito del dominico, Melchor Díaz envió a un mercedario conocido como fray Felipe, cuñado de Pedro de Sierra y capellán de este obraje; éste abordó a Nicolás utilizando una estrategia diferente. Apelando a los ideales cristianos de caridad y fraternidad espiritual, fray Felipe le pidió a Bazán que retirase su declaración, arguyendo que "de los buenos esclavos era dar la mano a sus amos cuando se veían caídos y en trabajos". El mercedario aseguró a Nicolás que "merecería mucho de Dios" si actuaba como se le pedía. Bazán respondió que no podía negar nada sin condenar su alma. En ese momento, Alonso Jiménez, el mayordomo del obraje de Sierra, le dijo a Nicolás que Melchor Díaz le prometía no sólo transferirlo a donde quisiese, sino también darle todo tipo de comida si accedía a su petición. Al enterarse de que Bazán no había manifestado interés alguno en esta propuesta y estaba determinado a no cambiar su declaración, Melchor Díaz le envió dos

reales, pan, y tabaco a Bazán con el mulato Andrés Gavilán. Fingiendo darle consejo de proprio arbitrio, Gavilán dijo a Nicolás que declarase que estaba borracho cuando fue entrevistado por el oidor, o que había testificado con falsedad porque se le había asignado demasiado trabajo, o incluso que Gerónimo Vergara lo había aconsejado mal. Poco tiempo después, el cirujano de Coyoacán Joseph Carrillo visitó a Nicolás y le preguntó si había recibido los reales enviados por Melchor Díaz. Habiendo respondido de modo afirmativo, Carrillo le dijo a Nicolás que se sintiese libre de pedirle lo que necesitara al encargado de la tienda del obraje de Sierra. Bazán no pidió nada (HL, HM 35131, vol. 37, parte I, ff. 21-22, 47).

Algunos días más tarde, Nicolás Bazán le pidió al mayordomo de Pedro Sierra, Antonio de Ballesteros, que lo llevase al Santo Oficio porque tenía algo que declarar. El asistente del obraje, Pedro Hernández, se burló de Nicolás diciéndole que qué tenía que declarar, "que esclavo era y esclavo habría de morir". Alonso Jiménez, otro asistente del obraje, fue incluso más lejos y amenazó a Bazán: "Fuego de Cristo en tal mulato que pide contra su amo; merecería estar amarrado en un palo, puesto un blanco en el corazón y con un arcabuz enseñarse a tirar en él". Ballesteros también intentó intimidar a Bazán diciéndole que Díaz de Posadas le había instruido que administrase a Bazán 200 latigazos por día hasta que el esclavo fuese regresado a su amo. A pesar de su actitud hacia Bazán, era evidente que los asistentes de Sierra estaban preocupados por la posible intervención del Santo Oficio, pues habían notificado de inmediato a Melchor Díaz de las intenciones de su esclavo (HL, HM 35131, vol. 37, parte I, ff. 16-16v, 43v).

El 17 de junio de 1661 Andrés Sánchez de Ocampo ordenó al corregidor Julián Poblete de Espinosa que transfiriera a Nicolás Bazán y Gerónimo de Vergara al obraje de Díaz de Posadas. Previendo posibles represalias por parte del obrajero, el oidor advirtió a Melchor Díaz que no los maltratase bajo pena de perder el obraje (O'Gorman, 1940: 95). El 19 de junio, luego de más de siete meses de ausencia, Nicolás fue transferido al obraje de su amo. Ese día, por la tarde, el corregidor de Coyoacán —en presencia del alguacil mayor, el notario, y otras autoridades locales— presionó a Nicolás para que se arrojara a los pies de su amo y le pidiera perdón. Bazán se rehusó argumentando que no había

hecho nada que requiriese perdón, pues no había testificado de forma falsa en contra de su amo. El corregidor instó entonces a Nicolás a que pidiese perdón y besara la mano de Melchor Díaz. Bazán accedió, pero rehusó pedir perdón. Una hora más tarde, Melchor Díaz lo llamó al almacén. El obrajero le reprochó a Nicolás haber dado falso testimonio al oidor y manchar su honor, y le dijo que era claro que el inspector le había prometido la libertad a todos los que declarasen en su contra (Huntington Library, HM 35131, vol. 37, parte I, f. 22v).

No sabemos si Gerónimo Vergara recibió también amenazas, promesas y regalos de Melchor Díaz y sus amigos durante su estancia en el obraje de Juan de Olivares. Es cierto, sin embargo, que Gerónimo fue instado a mostrar sumisión y pedir perdón a los pies de su amo a su regreso. Vergara cedió porque el teniente que lo transfirió le prometió interceder por él ante Díaz de Posadas. Irónicamente, fue el amo quien acabó rogando al esclavo al anochecer. Luego de llamarlo aparte, Melchor Díaz le pidió a Gerónimo que declarase al oidor que todo había sido falso y que su memoria le había fallado el día de la inspección, o que quizá había sido mal aconsejado por otros (HL, HM 35131, vol. 37, parte I, f. 14). Mientras Díaz de Posadas presionaba a sus esclavos para que cambiaran sus declaraciones al oidor, los inquisidores Francisco Estrada y Juan de Mañozca tomaron una decisión que complicaría aún las cosas para el obrajero.

El 20 de junio de 1661, luego de revisar la evidencia disponible, los ministros retomaron la investigación en contra de Fernando Díaz, y mandaron llamar a declarar a Ramón González. Temiendo lo peor, Fernando Díaz llamó a Ramón al almacén antes de llevarlo al Santo Oficio. El esclavo encontró a Melchor Díaz sentado en una silla y a su hijo de pie a su lado. Visiblemente preocupado, Fernando Díaz rogó a Ramón no testificar en su contra. Melchor fingió indiferencia añadiendo que no importaba lo que su esclavo dijera en la Inquisición, e incluso ordenó le dieran un capote para el viaje a la ciudad de México. Media hora más tarde, Ramón fue mandado llamar al almacén de nuevo. "Ven acá," le dijo Fernando Díaz, "acuérdate de aquella noche que te azoté: ¿no pediste al Señor Jesucristo que se bajase de la Cruz a favorecerte? ¿Qué te respondí yo?" Ramón respondió que no se acordaba, a lo que Fernando reaccionó irritado: "Ven acá, perro borracho, ¿no te dije cómo quieres

que Cristo se baje de la Cruz a que haga un milagro contigo?" Cauteloso, Ramón admitió la posibilidad de que así hubiera sucedido, pues no recordaba bien. "Andad", le dijo luego Fernando, "andad con Dios y decid lo que os pareciere; ¿qué pensais vosotros que se me da a mí?" Sin embargo, cuando Ramón estaba a punto de salir, Fernando Díaz le dio dos monedas de medio real y le prometió su libertad si miraba lo que decía en el Santo Oficio (AGN, I, vol. 583, exp. 4, ff. 390-519).

Viendo que Nicolás Bazán y Gerónimo de Vergara serían llamados al Santo Oficio, Melchor Díaz decidió escribir una carta a los inquisidores para narrar su versión de los hechos. Como buen católico, Díaz informó a los inquisidores que Nicolás quería declarar algo en el Santo Oficio, pero ponía en cuestión tanto la honestidad del esclavo como sus intenciones. Díaz manifestó que le habían vendido a Nicolás y a Gerónimo "por malos ladrones, y embusteros, y con calidad que no salgan del obraje". Indicó también que sus esclavos se habían complotado con sus enemigos para declarar en contra de él, de su hijo y de los mayordomos durante la inspección que hiciera el oidor Antonio Sánchez. Explicó que los esclavos testificaron en su contra porque el oidor les prometió su libertad. Como consecuencia, el obrajero había sido privado injustamente de la fuerza laboral de Nicolás y Gerónimo. En particular, Nicolás había manchado su reputación y causado gran escándalo entre los esclavos convocando a demonios, fingiendo estar loco, apuñalando a dos sirvientes, y haber declarado con falsedad que Díaz le había dado catorce mil azotes y que había asesinado y enterrado en secreto a un esclavo joven. Melchor Díaz manifestó su preocupación de que su autoridad ante sus esclavos se viese minada, pues habían visto que uno de ellos había podido acusarlo en falso sin castigo. Concluyó pidiendo un castigo ejemplar para Nicolás para mejor servir a Dios y limpiar además su reputación (HL, HM 35131, vol. 37, parte I, ff. 35-36). Esa noche uno de los mayordomos llevó a Ramón al Santo Oficio junto con la carta de Melchor Díaz. Antes de partir, el mayordomo instruyó a Ramón a que sólo contradijera a "estos perros" (Nicolás y Gerónimo): "Que te juro por la rosa de Dios que como no le hagas mal a tu amo, te quitare el repartido y te daré un corte de paño de Londres" (AGN, I, vol. 583, exp. 4, ff. 390-519).

Es imposible saber lo que pasó por la cabeza de Ramón González al momento de ser conducido a la ciudad de México. Nacido esclavo, Ramón había pasado seis de sus 33 años de edad en el obraje de Melchor Díaz. Su ama, la viuda Ana González de Godo, lo había depositado en el obraje para que ganase tres pesos al mes. En ese periodo, Ramón había sido uno de los esclavos más golpeados y abusados; su piel mostraba cicatrices de varas de higos, latigazos y quemaduras de azúcar. Esa noche, sin embargo, embriagado por la promesa de libertad, Ramón decidió testificar en favor de Melchor y Fernando Díaz de Posadas.

Conversaciones en la cárcel

Al día siguiente, el 21 de junio de 1661 Ramón González fue conducido a la presencia del inquisidor Francisco Estrada y Escobedo. Aunque declaró al principio no saber por qué había sido llevado al tribunal, Ramón declaró después que había sido golpeado el año anterior en el obraje de Díaz de Posadas porque no había completado su cuota. Recordaba haberle pedido a Fernando Díaz varias veces que dejara de azotarlo por el amor de Cristo, su Santísima Madre y algunos santos, y que había implorado mirando a un crucifijo: "Señor mío Jesucristo, bajad de la cruz y ayudadme". Viendo que el castigo continuaba, Ramón le pidió a Fernando Díaz que cejara "por los huesos de su madre". A lo que Fernando Díaz respondió que "si le había pedido por Nuestro Señor Jesucristo y por su Santísima Madre, y no lo dejaba de castigar, ¿cómo lo havia [*sic*] de dejar por los huesos de su madre?" Díaz continuó el castigo hasta que, "de su bella gracia", juzgó suficiente. Como la declaración de Ramón contradecía la deposición de Gerónimo de Vergara, el inquisidor lo alentó a que dijese la verdad sin temor, pues nadie podría saber el contenido de los interrogatorios en el Santo Oficio.

Habiendo sido informado de las acusaciones en contra de Fernando Díaz, Ramón aseguró que los cargos eran mentira e identificó a Gerónimo de Vergara como autor del falso testimonio. Ramón sugirió que Gerónimo tendría algo que ganar en ello, pues había sido conducido al Santo Oficio "en una silla de manos" desde el obraje de Juan de Olivares. En cambio, él había castigado de modo repetido, con varas de membrillo,

látigos, y azucar ardiente —un tipo de castigo que sólo se había aplicado a Ramón—. Además, Gerónimo era un "mulato de mal prosapia, embustero de mala lengua", y peores costumbres, que ahora "levantaba testimonio a un santo" (Fernando Díaz). Ramón relató cómo Gerónimo se había arrojado a los pies de Melchor Díaz pidiendo perdón el día que fue llevado al obraje. De acuerdo con Ramón, el beatífico amo no sólo había perdonado a Gerónimo por declarar falsamente en su contra, sino que también lo había bendecido.

El inquisidor Estrada preguntó a Ramón si había sido influido de alguna manera por Fernando o Melchor Díaz para declarar en su favor en el Santo Oficio. Ramón aseguró que Fernando Díaz mismo lo había instado a que declarase la verdad de cuanto sabía incluso si fuese en su contra (HL, HM 35131, vol. 37, parte I, ff. 10-11v). A la conclusión de la audiencia, Estrada tuvo un gesto inusual (e ilícito con toda claridad): el inquisidor tomó dos reales de su bolsillo y se los dio a Ramón, elogiándolo por no declarar en contra de su amo (HL, HM 35131, vol. 37, parte I, ff. 47v-48; AGN, I, vol. 583, exp. 4, f. 456). Esa noche, luego de regresar a su prisión, Ramón dio un reporte detallado de sus declaraciones al mayordomo Francisco Flores a través de una de las ventanas que comunicaban a la calle. Flores le dio dos reales más a Ramón y le ordenó que no informase al inquisidor de los otros esclavos que habían renegado de Dios en el obraje. En los siguientes días, Ramón recibió una camisa nueva, una cobija, un sombrero, un poco de tabaco y más dinero como recompensa. Una de esas tardes, el fraile agustino Pedro Díaz —hijo también de Melchor Díaz de Posadas— le comunicó la mejor de las noticias: "Ya mi padre te ha hecho libre; no hay sino buen ánimo" (HL, HM 35131, vol. 37, parte I, f. 27).

Entretanto, Gerónimo de Vergara mantenía firmemente su versión de los acontecimientos. Interrogado por Estrada el 21 de junio, justo después de la audiencia de Ramón, Gerónimo aseguró al inquisidor que había dicho la verdad seis meses atrás; esta vez mencionó como testigos a otros esclavos que presenciaron el castigo de Ramón. Si una versión diferente de los hechos había llegado al Santo Oficio, sugirió Gerónimo, sería porque Melchor Díaz había ordenado mentir a los informantes. Como ejemplo de las maniobras de Díaz, Gerónimo relató que el obrajero le había rogado que se retractara de su declaración al

oidor. Vergara admitió ser cierto que había pedido perdón a Melchor de Posadas, pero que lo había hecho por temor a ser maltratado, no porque hubiera mentido al oidor. Al concluir la audiencia, Estrada ordenó al alguacil Fernando Hurtado que condujera a Gerónimo a su celda y les diera tanto a él como a Ramón dos reales de comida al día (HL, HM 35131, vol. 37, parte I, f.14).

Entretanto, mientras aguardaba ser llamado al Santo Oficio, Nicolás Bazán era sometido a una mezcla de promesas, amenazas, y advertencias en el obraje. "¿Qué tienes que ir al Santo Oficio?", le dijo el mayordomo Francisco Flores un día en el almacén. "¿No será mejor que te traigamos un confesor para que descargues tu conciencia y no a que te [ex]pongas a que te castiguen?". Los esclavos siempre declaran con falsedad contra sus amos, le dijo; si acudía al Santo Oficio, Nicolás se arriesgaría a ser quemado o, al menos, a ser condenado a 200 azotes. El mayordomo ofreció a Ramón González como modelo de conducta y le aconsejó pedirle perdón de rodillas a Melchor Díaz. En ese momento, Melchor Díaz entró al almacén y exclamó: "¿Qué piensa el perro, perrillo rabí; que no tengo ya dada cuenta a los señores [inquisidores] de sus maldades y bellaquerías? Esos señores me han respondido que si hicieran caso de dichos perros no hubiera hombre con honra en las Indias" (HL, HM 35131, vol. 37, parte I, ff. 48-48v). El obrajero no sólo estaba irritado por la forma en que la Inquisición había minado su autoridad al recibir testimonios de esclavos en contra de su familia. Más ofensiva aún era la posible subversión del orden colonial mismo en el que los esclavos ocupaban la base como seres infames y sin honor.

El 13 de julio de 1661 Nicolás fue mandado llamar al Santo Oficio. Al día suguiente, los mayordomos Francisco Flores y Juan de León lo condujeron a la ciudad de México. Eran las seis de la mañana cuando llegaron al palacio inquisitorial. Ramón reconoció a Francisco Flores a través de la ventana y le preguntó por qué había sido traído a la ciudad de México. Al enterarse de que Nicolás había sido mandado llamar por la Inquisición, Ramón exclamó mirando a Bazán: "Estos perros cornudos que vienen a jurar contra su amo". Antes de partir, Flores instruyó a Ramón insistir en su versión de los hechos y le prometió que él mismo lo haría libre. Nicolás fue conducido de inmediato a su primera audiencia en el piso de arriba. Cuando regresó a la prisión, Ramón le dijo amenazante: "Hermano, na-

die venga a jurar contra mí porque le he de hacer deshacer los huesos a tormentos". Nicolás respondió que había venido tan sólo a pedir justicia para él y sus compañeros. Éste fue sólo el primero de muchos intercambios ásperos entre los esclavos. En los siguientes días, Nicolás reprocharía a Ramón con amargura el haber declarado en falso a pesar de ser el esclavo castigado con más frecuencia y brutalidad en el obraje.[5]

Entre el 14 de julio y el 12 de septiembre de 1661 Nicolás Bazán rindió un relato espectacular del violento régimen laboral imperante en el obraje de Melchor Díaz. Nicolás declaró que Fernando Díaz cometía múltiples excesos en contra de los esclavos tales como administrar de diez a doce mil azotes por día, torturar con azúcar ardiente y colocar palos en la boca de los esclavos a manera de mordaza. Describió en detalle la brutal golpiza a Francisco Sangley y la respuesta de Fernando Díaz a los ruegos de que detuvieran el castigo: "¡Permiso tengo yo del Santo Oficio para castigaros!". Nicolás informó al inquisidor Estrada acerca de los asesinatos de la esposa de Gerónimo y de Frasquillo, y de los azotes a Ramón González, y las blasfemias de Fernando Díaz. Nicolás declaró también haber sido golpeado por órdenes de Fernando Díaz de Posadas y estar a punto de morir. Luego de recuperarse, su cuota se había incrementado en 50 por ciento. Además, Nicolás había sido forzado a portar un "gargantón", un terrible instrumento que "coje todo el pescuezo y remata sobre la barriga con unas esposas donde aprisionan las manos y está hecho con tal arte que no se puede una persona revolver de una a otra parte para poder dormir ni comer si no es por mano de otros". "El castigo infligido por este aparato es tan riguroso", añadió que "cualquier cristiano está en mucho peligro de renegar de Dios y de su justa fe".

Según Nicolás, las autoridades locales sabían de la violencia reinante en el obraje, pero no intervenían por ser amigos cercanos de Melchor Díaz. Nicolás relató las formas en que había sido presionado por amigos, parientes y trabajadores de Melchor Díaz a retractar lo declarado ante el oidor, y a testimoniar a favor de Fernando Díaz. Además, Nicolás le dijo al inquisidor que Ramón había sido instruido a mentir por el mayordomo

[5] La altercación verbal entre Nicolás Bazán y Ramón González fue presenciada por los prisioneros Lucas de Araujo y un nombre llamado Cristóbal de la Cruz, compañeros de celda de los esclavos. Véase Huntington Library, HM 35131, vol. 37, parte I, ff. 36v, 42; AGN, vol. 483, exp. 5. f. 533v.

Francisco Flores, quien acudía con frecuencia a la ventana de la prisión para traerle ropa, comida y dinero de parte de Melchor Díaz. Temiendo el cruel castigo que le esperaba por declarar en contra de Díaz, Nicolás imploró de rodillas que no se le enviara al obraje, pues sería obligado a “perder su alma” (renegando de Dios). Por último, el 12 de septiembre Nicolás concluyó la última de sus audiencias ante Estrada, resaltando “lo mucho que padecen los cristianos redimidos por la sangre de Nuestro Señor Jesucristo entre los mismos cristianos [en este obraje], que los que lo son no padecen tantos martirios entre turcos y moros” (HL, HM 35131, vol. 37, parte I, ff. 16-27). A pesar de los ruegos de Nicolás para que Francisco de Estrada salvara su alma y protegiera su cuerpo como buen cristiano, es poco probable que el Inquisidor interviniera en su favor dada la forma en que recompensó a Ramón por su falso testimonio. Pero si la presencia de don Andrés Sánchez de Ocampo había sido requerida para corregir los excesos permitidos por la autoridades de Coyoacán, será ahora necesaria la intervención de un nuevo protagonista en el Santo Oficio; sólo él podrá cortar la gruesa telaraña de corrupción tejida desde el inquisidor mismo hasta el esclavo Ramón, y así permitir escapar a Nicolás y Gerónimo del poder de su amo.

El inquisidor en el banquillo: la visita de Pedro Medina Rico

El 10 de noviembre de 1661 don Pedro Medina Rico, juez visitador del Santo Oficio, se hizo cargo del proceso. Ilustre abogado y profesor en Córdoba y Sevilla, Medina Rico había servido a la corona española como visitador general de la arquidiócesis de Sevilla, inquisidor de Sevilla y visitador de la Inquisición en Cartagena de Indias (Colombia). Medina Rico había llegado a la ciudad de México en 1654 para investigar múltiples irregularidades en el Santo Oficio tales como peculado, violación de derechos de los acusados, confiscación ilegal de propiedad y faltas a las normas y procedimientos de la Inquisición. Antes de levantar cargos contra esta institución, Medina Rico y su comisario administrativo, Marcos Alonso de Huydobro, dedicaron varios años a la inspección cuidadosa de los procesos 1640 a 1657. El inspector envió la lista de

cargos en 1658 y esperó por cuatro años la decisión del Consejo Supremo de la Inquisición en Madrid. De los 175 cargos hechos por Medina, 111 eran contra el inquisidor Francisco Estrada y Escobedo, quien había sido acusado de peculado, entre muchos otros crímenes. Mientras el visitador esperaba el veredicto de Madrid, continuó revisando cientos de documentos inquisitoriales hasta su regreso a España en 1669. Así se enteró Medina Rico de los excesos practicados en el obraje de Díaz de Posadas, así como del soborno a Ramón, y de la comunicación ilícita entre los prisioneros y los mensajeros de Díaz. Luego de inspeccionar la prisión del Santo Oficio e interrogar a los prisioneros acerca de las conversaciones prohibidas, Medina Rico ordenó el traslado de Nicolás, Ramón y Gerónimo a las cárceles secretas, "donde no los perviertan de decir la verdad" (AGN, I, vol. 583, exp. 4, f. 519; Greenleaf, 1988: 418).

El 25 de junio de 1662 Nicolás Bazán informó al visitador acerca del intercambio de dinero entre el inquisidor Francisco de Estrada y Ramón. Medina Rico interrogó al respecto al capitán Martín Ibáñez, secretario del secreto, pero el oficial negó haber presenciado el ilícito. Un mes después, el 16 de marzo de 1662, en compañía de los inquisidores Bernardo de la Higuera y Juan de Mañozca, el visitador decretó la liberación inmediata de Nicolás Bazán. Medina Rico dispuso que el esclavo fuera transferido a otro amo de buena condición y sin relación alguna con Díaz de Posadas, pues podría peligrar su vida. Ordenó, además, que su nuevo amo no lo pusiese a trabajar en el campo, obraje o ingenio o cualquier otro sitio.

Mientras ocurría la venta de Nicolás, el esclavo debía ser mantenido en la prisión del Santo Oficio a costa de Melchor Díaz, quien también sería obligado a cubrir los gastos incurridos hasta ahora por su esclavo. El 17 de junio de 1662 Estrada fue condenado por el Consejo de la Suprema Inquisición a regresar 36 000 pesos al erario del Santo Oficio, joyas, y a pagar 300 pesos en multas (Greenleaf, 1988: 418). Por su parte, Ramón González tuvo que aguardar dos años más en su celda para que concluyera su juicio. Como seguía negando aceptar la evidencia que se había acumulado en su contra, los inquisidores ordenaron se le torturara *in caput alienum* —es decir, para forzarlo a que denunciara a sus cómplices—. Cuando lo conducían a la cámara de tortura, Ramón confesó por fin la verdad. Fue sentenciado el 23 de octubre de 1664 a

aparecer en el auto de fe de ese año desnudo de la cintura hacia arriba, con soga, mordaza y coroza con la inscripción "testigo falso". Además, fue condenado a recibir 200 latigazos y a ser vendido a otro amo, y a que sirviera en perpetuidad en un obraje o ingenio. Ramón imploró que se le redujera el castigo, pero sólo obtuvo ser sentenciado a 200 latigazos más (HL, HM 35095, 300v-301; AGN, I, vol. 583, exp. 4, f. 519). Fue un final triste para el esclavo golpeado con más frecuencia por Fernando Díaz.

La Inquisición nunca procesó a Fernando Díaz de Posadas, quizá porque las acusaciones por blasfemia habían sido hechas por sus propios esclavos. El 5 de mayo de 1662 su padre al fin recibió licencia para operar el obraje mediante el pago de 250 pesos, de los cuales cubrió la mitad, con promesa de abonar el resto seis meses después (Zavala y Castelo, 1945: 41). El negocio familiar sobrevivió por muchos años. Luego de la muerte de Melchor, el 18 de octubre de 1682, su viuda, Juana de Agurto, y sus hijos se hicieron cargo del obraje (Reynoso, 1997). Veinte años más tarde, en 1706, varios trabajadores indígenas denunciaron a Juan de Posadas por maltrato. Para entonces, sin embargo, las visitas se había transformado en meros rituales legales, pues los inspectores a un tiempo tenían puestos como magistrados de la Audiencia de México y como jueces en materia civil y criminal dentro del marquesado del Valle (O'Gorman, 1940: 101, 123-24).

Para finales del siglo XVII, los esclavos encontraron cada vez más difícil lograr la intervención del Santo Oficio por medio de la blasfemia. Las normas acerca del tratamiento a los esclavos variaban mucho en las sociedades esclavistas, pero el derecho del amo a castigar de forma física a sus siervos era considerado incuestionable en todas. Como todas las autoridades coloniales, el Santo Oficio apeló a la doctrina cristiana de redención futura para lograr la sumisión y resignación de los esclavos. Para muchos esclavos, sin embargo, la promesa de salvación abrió la posibilidad de resistir la brutalidad de su amo al denunciarlos por ponerlos en riesgo de "perder su alma". En este sentido, los esclavos utilizaron su "integración" a la comunidad cristiana como forma de sobrevivencia a los abusos derivados de su marginalidad en la sociedad esclava. Con el paso del tiempo, sin embargo, la Inquisición fue bastante menos receptiva a las quejas de los esclavos. Sabiendo que sus intervenciones

minaban la autoridad de los amos —un aspecto esencial del sistema de esclavitud—, los inquisidores se mostraron cada vez más indiferentes a la situación lamentable de los esclavos. Asimismo importante fue la creciente animadversión del Santo Oficio a invertir su tiempo y recursos en juicios tan largos y gravosos.[6] Algunos casos de finales del siglo XVII indican que la Inquisición estaba cada vez más dispuesta a permitir el castigo de los esclavos en el lugar donde se cometieron las transgresiones verbales, en lugar de transferirlos a la ciudad de México. En 1670, por ejemplo, la Inquisición condenó al mulato Miguel de la Cruz a ser azotado en el obraje de Puebla, donde había renunciado de Dios (Villa-Flores, 2006: 146). Si esta nueva tendencia afectó de forma negativa a los esclavos de los obrajes urbanos, acaso tuvo un efecto devastador para los esclavos de ingenios azucareros y minas. La creciente indiferencia del Santo Oficio a la blasfemia entre los esclavos privó a éstos de una vía importante para escapar, al menos por un tiempo, del terrible infierno de los obrajes.

[6] Un buen ejemplo de este cambio de actitud se encuentra ya en la carta de hastío dirigida por el fiscal Andrés de Zabalza al Santo Oficio en 1663 (AGN, I, exp. 502, f. 385).

REFERENCIAS

Archivos consultados

AGN. Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición (I).
HL, Huntington Library

Obras consultadas

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1987, "La esclavitud en los obrajes novoespañoles", en *La heterodoxia recuperada. En torno a Angel Palerm*. De: Susana Glantz (ed.), México: Fondo de Cultura Económica, pp. 249-262.

ALBERRO, Solange, 1979, "Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración", en *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*. De: Elsa C. Frost, Michael C. Meyer y Josefina Zoraida Vázquez (eds.), México: El Colegio de México / University of Arizona Press, pp. 132-161.

BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente, 1931, "Colección de dictámenes inéditos del maestro fray Francisco de Vitoria", *La Ciencia Tomista*, vol. 43, núms. 27-50, pp. 169-180.

EYMERIC, Nicolau, 1595, *Directorium Inquisitorum.*, Venecia: Simone Vasalini.

GIBSON, Charles, 1964, *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford, Stanford University Press.

GREENLEAF, Richard, 1988, "The Great Visitas of the Mexican Holy Office, 1645-1669", *The Americas*, vol. 44, núm. 4, pp. 399-420.

Greenleaf, Richard, 1968, "Viceregal Power and the Obrajes of the Cortes Estate, 1595-1708", *Hispanic American Historical Review*, núm. 48, pp. 368-70.

Kagan, Samuel, 1977, "Penal Servitude in New Spain: The Colonial Textile Factory". Tesis doctoral. Nueva York: City University of New York.

Nesvig, Martin (ed.), 2006, *Local Religion in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

O'Gorman, Edmundo, 1940, "El trabajo industrial en la Nueva España a mediados del siglo xvii: Visita a los obrajes de paños en la jurisdicción de Coyoacán, 1660", *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. XI, pp. 43-73.

Palmer, Colin, 1976, *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Raboteau, Albert J. 1993, *Slave Religion: The "Invisible" Institution in the Antebellum South*, Nueva York: Oxford University Press.

Reynoso Medina, Araceli, 1997, "Esclavos y condenados: Trabajo y etnicidad en el obraje de Posadas", en *El rostro colectivo de la nación mexicana*. De: María Guadalupe Chávez Carvajal (ed.), Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 17-35.

Villa-Flores, Javier, 2006, *Dangerous Speech: A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*, Tucson: Arizona University Press.

Villa-Flores, Javier, 2002, "To Lose One's Soul: Blasphemy and Slavery in New Spain, 1596-166", *Hispanic American Historical Review*, vol. 82, núm. 3, pp. 435-68.

Zavala, Silvio y María Castelo, 1945, *Fuentes para la historia del trabajo*, vol. 8, México: Fondo de Cultura Económica.

EL HONOR MANCILLADO. INJURIAS EN LA VILLA DE SAN GIL (VIRREINATO DEL NUEVO REINO DE GRANADA) EN VÍSPERAS DE LA INDEPENDENCIA[1]

Robinson Salazar Carreño
El Colegio de México
Julian Andrei Velasco
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Durante el periodo de dominación española en América, las injurias o insultos públicos de unos vasallos contra otros se constituyeron en el reflejo de los conflictos entre los distintos segmentos de la sociedad, en la reproducción de jerarquías y en la defensa de su honor. El poder de las palabras injuriosas como armas de agresión generaban demandas en las cuales estaba en juego el honor de una persona poniéndose en duda su origen, calidad, oficio y conducta. El honor, entendido como capital simbólico, se convirtió en un elemento valioso que debía ser conservado, aumentado y defendido entre los individuos de sectores sociorraciales blanco y mestizo. ¿Qué tipos de palabras se decían las personas para hacer de las injurias un delito que mancillaba el honor? ¿Cuál era el contenido de los insultos y cómo interpretarlo? ¿Se puede entender el honor como un concepto forjado por las élites blancas, o su construcción y utilización estuvo presente en los sectores plebeyos?

Este escrito se inscribe dentro de la historia social del lenguaje. Esto es, del uso de las palabras por parte de diferentes segmentos y actores sociales a finales de la colonia; para mayor exactitud, de los insultos o injurias en sus variables sociales, étnicas y morales. Las palabras eran usadas para honrar, diferenciar, clasificar, igualar, obedecer y valorar. Tal

[1] Agradecemos los comentarios realizados por María Eugenia Albornoz, doctoranda en Historia, EHESS de París, Francia.

problemática la abordamos aquí desde un contexto particular, el de la villa de Santa Cruz y San Gil de la Nueva Baeza,[2] en el virreinato del Nuevo Reino de Granada. El presente trabajo debe ser considerado como un primer y tentativo acercamiento a este problema de las injurias en San Gil y en el virreinato, por lo que el lector no debe extrañarse por el carácter descriptivo y limitado del escrito, en parte por la poquísima historiografía sobre la región en este periodo, así como por la escasez de estudios sobre las injurias durante la colonia.[3]

A finales del siglo XVIII la sociedad neogranadina se representó de forma demográfica y su mayoría como mestiza —personas mezcladas racialmente o "libres" (Herrera, s/f: 6)—[4] como fueron denominados en aquella época, pues constituyeron casi la mitad de la población, aunque con variaciones provinciales y locales[5] (Jaramillo, 2002a: 125-126). Reducir el análisis a una pequeña escala posibilita mostrar las relaciones personales cara a cara de personas con distintos rangos sociales, raciales y morales en San Gil. El caso de este distrito es representativo por su configuración demográfica —vista desde el censo de 1779—, pues los libres representaban 67.1 por ciento (10 699), los blancos 28.2 por ciento (4 507), los esclavos 3 por ciento (491) y los indios 1.5 por ciento (245) en una población total de 15 942 habitantes[6] (Tovar, 1994: 375-376). En este contexto se intentará, por un lado, señalar los significados jerárquicos, morales y raciales de las injurias pronunciadas por

[2] San Gil es un municipio ubicado al nororiente de Bogotá en el actual departamento de Santander. Fue erigido como villa en 1689, constituyéndose desde entonces como una población económicamente dinámica, que tenía una economía basada en los cultivos de caña de azúcar, algodón, tabaco y maíz en propiedades campesinas, en pequeñas haciendas y estancias. Además, era un centro productor de textiles de algodón, muy demandados en otras provincias del virreinato. Sobre este tema véase Salazar (2011).

[3] María Eugenia Albornoz ha sido una de las pocas estudiosas que se ha acercado al tema. Véase Albornoz (2004).

[4] El término *libres* o *libres de todos los colores* hace referencia a la población no clasificada dentro de las categorías de indios, negros esclavos y españoles o blancos (peninsulares y nacidos en América).

[5] Según Francisco Silvestre, para 1778, en el territorio neogranadino (actual Colombia), había 826 550 habitantes, de los cuales 277 068 eran blancos, 368 093 libres —mestizos—, 136 753 indígenas y 44 636 esclavos. El grupo mestizo constituía 44.5%, el blanco 33.5%, el indígena 16.5% y el negro esclavo 5.4%.

[6] A esta cifra se le deben sumar siete religiosos.

los vecinos de la villa de San Gil entre 1800 y 1810. Por otro, se buscará analizar cómo los involucrados en las injurias se definían a sí mismos y a los otros.

Según Peter Burke, el lenguaje refleja a la sociedad en dos sentidos. Por una parte, se puede percibir la posición que ocupa el individuo en la sociedad; y, por el otro, la lengua dice algo sobre la naturaleza de la totalidad de las relaciones sociales en una determinada cultura. Las palabras simbolizan las jerarquías en las sociedades humanas, las revalidan, reproducen o confrontan. Tienen la fuerza para tomar sentido de distancia entre las personas y para excluir a los extraños por ser considerados fuera del círculo grupal que se intenta definir. El lenguaje es un medio que tienen los grupos y los individuos para controlar a los demás o para resistir al control, para generar cambio o impedirlo, para afirmar o suprimir las identidades; hablar es una fuerza activa que genera acción en la sociedad (Burke, 1996: 34, 38 y 41). En el periodo colonial existió un rico vocabulario de insultos que representan las relaciones sociales y eran utilizados para aniquilar la reputación de una persona y destruirla en los planos racial, moral y social. Teniendo en cuenta esto, es interesante analizar tales circunstancias en contextos particulares para vislumbrar cómo es usado por distintos actores el vocabulario injurioso con el fin de diferenciarse y como expresiones de la movilidad social.

En estas páginas se entiende por *injuria* o *insulto* el agravio y la afrenta entre las personas teniendo el carácter de escándalo público que alteraba el orden social, y que podían ser de palabra o de hecho (Covarrubias, 1995: 669-670).[7] La injuria se constituía en delito por su efecto dañino contra el honor de la persona, la paz, el orden, la convivencia y el bien común. Los autores de este delito eran considerados públicamente peligrosos o perjudiciales, por tanto, la sociedad debía defenderse de ellos mediante sanciones que iban desde el pago económico, el destierro y el castigo corporal hasta el acto de retractarse —"desdecirse públicamente"— (Pérez, 2008: 366-369). En la injuria se pretendía, se concedía o se negaba el honor en el sentido del trato y la reverencia

[7] Para un acercamiento a la importancia de lo público de la injuria y de los testigos, véase Pérez (2008: 361, 364 y 365). Para las posibilidades analíticas de la variedad de conflictos sociales, véase Albornoz (2010).

que se debía a alguien por la reputación y las virtudes[8] (Covarrubias, 1995: 644) consideradas relevantes en sociedad. Una persona se sentía ultrajada e insultada en su honor y persona si su propia identidad era distorsionada en el orden social, étnico, moral, en el género y en el oficio (profesión) (Lipsett-Rivera, 2004: 484). El insulto era la transgresión o agresión a la posición social de una persona, la desvaloración del individuo y, en cierta forma, podía verse como la alteración del *status quo* (Burke, 1996: 31).

Un día cualquiera alguien podía referirse en público a otro con palabras contumeliosas, y así lo dejaba en vergüenza y ponía en duda su preeminencia. Se iniciaba un pleito por la defensa del honor, en el que los querellantes se jugaban el todo por el todo usando un arsenal de elementos culturales, jurídicos, discursivos, morales y sociales para resarcir su imagen pública. El juicio implicaba presentar los argumentos de los contendientes, de los declarantes y de los defensores en los que se exponían las palabras infames, se expresaba la indignación del ofendido y se defendía el honor mancillado. Involucraba la declaración de las personas —testigos— del grupo social de los litigantes, pues, en palabras de Peristiany: "Cuando el individuo forma parte de un grupo social, una difamación contra su honor es una difamación contra el honor de su grupo" (1998: 13). No obstante, la afirmación de este autor debe ser matizada y analizada en contextos particulares ya que la ofensa puede tener distintos sentidos, no sólo grupales; tan sólo el análisis de situaciones históricas específicas puede evidenciarnos los diversos usos sociales del honor sin limitarnos a un esquema generalizador. Por último, las autoridades judiciales dirimían la gravedad de la injuria y determinaban la culpabilidad y el castigo.[9] Un conjunto de factores jurídicos, institucionales, sociales y personales confluían en la construcción del criminal, en este caso, de quien injuriaba.

Se plantea como hipótesis que las injurias se constituyeron en la expresión de los conflictos en las relaciones cotidianas y de la defensa del honor de los diferentes segmentos sociales ante la frágil clasificación

[8] En este ensayo, *honor* y *honra* se entienden de igual manera según lo definió Covarrubias (1995) en 1611.

[9] Sobre el tema de los castigos a los injuriadores y las sentencias, véase Pérez (2008).

sociorracial a finales del periodo colonial. El lenguaje excluyente, clasificador y valorativo en una sociedad donde con el correr del tiempo era cada vez más difícil establecer la calidad y el origen de las personas no sólo fue una construcción de las élites blancas, sino un recurso usado por distintos sectores sociales para discriminar a sus "iguales" y defenderse ante los "superiores". El honor se constituyó en el núcleo central de las causas por injurias al vincularse con modelos de comportamiento, valores morales y sentimientos cuya utilización significaba valorar, definir y diferenciar a las personas. El estatus, la jerarquización, la categoría étnica y los valores morales fueron los marcadores utilizados para evaluar y ubicar a los individuos en la sociedad, y para construir la diferenciación o, en el proceso inverso, la igualación. No hay que entender el honor como un concepto estático, homogéneo y unívoco, pues cada segmento sociorracial y cada individuo lo manejaban según las circunstancias particulares, las necesidades y los intereses. Podía llegar a ser una estrategia judicial.[10]

El insumo principal de este escrito son los pleitos por injurias generados en San Gil durante la década previa a la independencia (1810) dada la calidad, la conservación y el número de los documentos en un periodo clave de la historia nacional. La justificación de este periodo debe verse como dada por las fuentes disponibles —casi una docena de expedientes—, para observar cómo eran las ofensas verbales antes de la independencia. Quedará para otras investigaciones evaluar si el proceso emancipador en el virreinato del Nuevo Reino de Granada produjo cambios en los usos sociales del lenguaje ofensivo. Las querellas por injurias que trabajamos se encuentran en el Archivo General Municipal de San Gil y en el Archivo General de la Nación (Bogotá). Además, nos apoyamos en los diccionarios de Sebastián de Covarrubias de 1611 y del *Diccionario de Autoridades* de 1737 y 1783, como puntos de referencia fundamental para entender el significado de las palabras y verlas en las formas que las personas las utilizaban en la práctica.

[10] Tamar Herzog, entre muchos otros, ha mostrado cómo la justicia constituía un conjunto de posibilidades de estrategias. Véase Herzog (1995, "Prólogo: La justicia como materia social").

El trabajo se desarrolla en cuatro acápites y un epílogo. Para empezar, se estudia la relación de la injuria con el orden social, destacándose que las afrentas contra el honor estaban cargadas con las palabras ofensivas asociadas al estatus, la jerarquía y el oficio. El segundo apartado se centra en el uso de las categorías raciales como mecanismos para marcar a las personas con patrones de conducta despreciables, colocando en duda el honor y la reputación. Los comportamientos, los sentimientos, los valores y la animalidad en el lenguaje de las injurias son los temas abordados en la tercera y la cuarta parte. El texto cierra con una reflexión final sobre el problema del honor y las aristas que se pueden seguir en postreras investigaciones.

De cómo el insulto perturba el orden jerárquico

Jaime Jaramillo sostiene que en el siglo XVIII la sociedad neogranadina había alcanzado un alto grado de mestizaje y que los conflictos sociales que se produjeron fueron entre cercanos en lugar que entre extremos. Españoles y criollos, blancos y mestizos, mestizos y mulatos presentaron fricciones y problemas más fuertes que entre españoles e indígenas, o entre amos y esclavos (Jaramillo, 2002a: 123). Esas interacciones entre personas de distintos segmentos sociorraciales se evidenciaron en los litigios por injurias, puesto que el lenguaje estaba cargado de significación social y moral (Burke, 1996: 36). Las palabras tenían poder.

Las palabras que ofendían el honor de una persona eran vistas como intentos de alteración de las jerarquías sociales, de trastocar el orden social; pretendían igualar el estatus de los individuos, menospreciar y humillar a alguien. Pero poner en tela de juicio el honor de una persona dependía de la categoría relativa de los contendientes. Se suponía que un individuo "inferior" no debía reaccionar a la afrenta de un "superior" porque no poseía suficiente honor; a su vez, un "superior" prefería castigar la insolencia de un "inferior" en lugar de ignorarlo para que su honor no quedara comprometido (Pitt-Rivers, 1968: 31). Las ofensas que se originaban en los grupos mejor posicionados en la sociedad se utilizaban para denigrar a los plebeyos como una forma de excluirlos, remarcar su condición y negarles la posibilidad del ascenso social (Lip-

sett-Rivera, 2004: 484). En la otra cara de la moneda, el significado de las palabras era usado por los "trepadores sociales" y los sectores emergentes para ser promovidos de modo jerárquico y para diferenciarse de sus iguales, lo que implicaba conflictos que se pueden observar a través de los pleitos por injurias (Burke, 1996: 14 y 18). En cualquiera de los casos donde hubiera insultos era preciso defender el honor y la posición en la sociedad si las palabras ofensivas jalaban hacia abajo o catapultaban a las personas. Injurias usadas en San Gil como *hombre muy ruin*, *plebeyo*, *hombre de muy ruin clase*, *bajo nacimiento* y *canalla* trastocaron en el plano verbal la posición social de los injuriados, teniendo como punto culminante el origen del involucrado.

En el proceso que abrió el alcalde ordinario de San Gil, Manuel Antonio Entralgo, contra Pedro José Visbanchoa y su hijo Lucas en 1806, Pedro era acusado "de genio díscolo y atrevido con toda clase de personas faltando al respeto aun a los condecorados [...]". El escribano público don Nicolás Zapata dijo que "[...] el Visbanchoa es un hombre de muy ruin clase [...]", como parte de su testimonio porque el susodicho ofendió a los hijos del escribano diciéndoles en voz alta "hijos de gato ladrón". Por otra parte, uno de los testigos de Zapata, Manuel José Rangel, añadió que "[...] el dicho es un hombre de ruin clase, y de malos procederes y conducta, y por esto ha sido muchas veces preso y procesado [...]" (AGN, Colonia, Asuntos Criminales, r. 44, año 1806, "Causa de 1806 que siguió Manuel Antonio Entralgo, alcalde de San Gil, contra Pedro José Visbanchoa y su hijo Lucas, por pendencieros y procaces", ff. 999r y 1001v). La reacción ante el trato inadecuado y ofensivo por parte de Visbanchoa había generado declaraciones en su contra que lo definían como un "perturbador de la paz", "vil, baxo y despreciable", y de "malas costumbres y procedimientos",[11] es decir, perjudicial para la comunidad.

Alguien que era elevado por un cargo en la república tendía a representarse como superior al resto de la sociedad local y a exigir tratamientos distintivos. Un trato normal era considerado como descortés, podía producir resentimientos (Garrido, 2006: 5 y 8), y más aún, el empleo de un lenguaje inadecuado podía desatar un litigio. En la demanda de

[11] Sobre las definiciones de *canalla*, *díscolo* y *ruin*, véase *Diccionario* (1783).

don Vicente Martínez, juez consular del comercio de San Gil, contra don Pedro Miguel Ortiz, el primero acusó al segundo de que "faltando no solamente al respeto de mi empleo, mas también a mi persona, que por mi buen proceder y reputación, el ilustre cabildo me ha distinguido ocupándome con repetición en los primeros empleos concejiles, y de república". En octubre de 1807 la justicia ordinaria determinó sobre Ortiz que "cuando por su nacimiento tiene mayor obligación de explicarse con moderación especialmente si habla a personas de un rango igual o superior", y "se apercibe al primero [Ortiz] a que use de la moderación *y estilo* correspondiente a su nacimiento" (AGN, Colonia, Asuntos Criminales, r. 69, año 1807, "Demanda de don Vicente Romualdo Martínez contra Miguel Ortiz por injurias", ff. 713r y 720v-721r. Cursivas propias).

Los insultos se pueden entender como la expresión del conflicto por la movilidad social entre aquellos que ascienden, los que descienden y los que obstaculizan el movimiento en las estructuras sociales. Había un afán por marcar distancia respecto del otro, o tan sólo defender el honor mancillado con palabras soeces que degradaban la posición social como lo hizo don Vicente Martínez en la querella mencionada en el párrafo anterior. En éste, y en el caso de más arriba, se evidencia el interés en remarcar el origen, y a partir de allí cierto comportamiento esperado ante otros de procedencia distinta.

El apelativo diferenciador *don* —de origen noble— tuvo un amplio uso en el virreinato neogranadino en el siglo XVIII como distintivo de blancura y nobleza (Jaramillo, 2002a: 145-146); fue defendido por los blancos descendientes de españoles, pero pretendido por aquellos que se consideraban a sí mismos sin mácula indígena o negra. Es así que el uso del *don* fue más apetecido y protegido por españoles y criollos en zonas donde la población blanca y mestiza era cuantiosa, como en San Gil, lo que generaba largos pleitos por su utilización y usurpación. Como lo indicó Jaramillo, "el don, sin embargo, va sufriendo un proceso de deterioro que indica claramente los progresos de las fuerzas niveladoras y el debilitamiento del linaje como elemento básico del estatus social" (2002a: 145-147).

Ejemplo de esto es la demanda por las injurias irrogadas entre don Ignacio Martínez y Juan Manuel Fernández en 1806. Además de lla-

marle *canalla*, *hombre ruin* y de *baja extracción*, Martínez dijo "que Fernández en la realidad es un plebeyo, reputado por tal e indigno del distintivo del don que dice se ha usurpado sin merecerlo" (AGN, Colonia, Asuntos Criminales, r. 53, año 1806, "Demanda de Juan Manuel Fernández contra Ignacio Martínez Gómez por las heridas que le causó 1806", f. 698v). Las palabras usadas por Martínez hacían descender a Fernández al nivel de persona ordinaria y común, y le negaban cualquier deseo de distinción. La querella por el uso indebido del *don* o su supresión en el trato personal entre los implicados en la causa reproduce las fricciones de una sociedad en constante movimiento, en la cual unos querían escalar en las jerarquías sociales y otros impedir estos ascensos. Lo interesante del pleito es la igualdad entre los querellantes, pues, como lo mencionó el procurador del número y defensor de Fernández —José Antonio Maldonado—, ambos se negaron el trato de *don* cuando cada uno rindió su declaración.

Con la negación del apelativo *don* por Martínez, ponía en duda la blancura, pureza de sangre y honra de su víctima, y, como lo expresó el procurador del número, "contra el buen nombre y reputación de mi parte" (AGN, Colonia, Asuntos Criminales, r. 53, año 1806, "Demanda de Juan Manuel Fernández", f. 699r). Además, declarar que alguien era indigno de aquel distintivo honorífico era negar el nacimiento y la fama de los progenitores que habían adquirido aquel apelativo. De nuevo el meollo del asunto se relacionaba con la cuestión del origen, y así en su calidad.

La pregunta por el oficio era ineludible en las causas judiciales por injurias, puesto que servía de base para establecer si se ocupaban cargos nobles —administrativos, políticos y eclesiásticos— o se ejercían oficios infames correspondientes a mestizos, indios y negros (Jaramillo, 2002a: 143). En otros términos, la función que las personas realizaban en la sociedad podía ubicarlas por encima de los demás, o al nivel de la gente del común. Oficios manuales como los artesanales, la cirugía, la carnicería, los agropecuarios y mineros eran propios de gente plebeya y de mala raza.

En la demanda por injurias que Joaquín San Miguel irrogó en el alcalde partidario de la parroquia de Barichara, don José María Gómez, en 1800, el afectado inició el proceso judicial con el fin de desprestigiar al que había atentado contra su honor. En el interrogatorio que Gómez manifestó al ayuntamiento de San Gil para presentar las declaraciones

de los testigos, una de las preguntas estaba dirigida a demostrar la baja calidad de San Miguel, quien no había ostentado cargos en la república por considerarlo mestizo: "Yten digan si toda esta familia ha sido tenida y reputada por mestizos o si han sido empleados en algún oficio honorífico en esta ciudad y si por el contrario han sido ocupados en las funciones de mestizos digan en qué" (AGMSG, Administración Municipal, caja 11, doc. 38, año 1800, "Don José María Gómez contra Joaquín San Miguel por injurias", f. 4r).

En un segundo cuestionario, Gómez solicitó a los testigos declarar la clase ruin del progenitor y abuelo de su agresor —Fermín e Ignacio, respectivamente—, con lo cual demostraba su baja extracción social y categoría racial. La pregunta consistía en: "Yten digan si el ejercicio continuado y común que han tenido y único que se les ha conocido es y ha sido el de pulperos y de puro mecanismo distinguiéndose así por la ínfima plebe y de ningún modo por del estado noble" (AGMSG, Administración Municipal, caja 11, doc. 38, año 1800, "Don José María Gómez contra Joaquín San Miguel por injurias", f. 13r). Uno de los testigos, Pedro Ferreira, dijo que oyó decir a don Gabriel Ángel Sarmiento que tanto el padre como el abuelo de Joaquín habían sido labradores, y que en los últimos 20 años Fermín fue pulpero. Añadió que a pesar de que el progenitor del demandado se había casado con doña Juana María de Otero, no le igualaba en calidad, y que los "Sanmigueles" eran reputados de mestizos (AGMSG, Administración Municipal, caja 11, doc. 38, año 1800, "Don José María Gómez contra Joaquín San Miguel por injurias", f. 14r). De esta manera, la asociación del oficio con la categoría racial permitió a Gómez identificar a Joaquín San Miguel como un hombre que carecía de estatus, limpieza de sangre y que tenía un pasado familiar vinculado con actividades económicas de poca estimación social.

Del color injuriado y el honor mancillado

Entre las ofensas más graves contra el honor estaba confundir la identidad racial de alguien o negársela (Lipsett-Rivera, 2004: 468). La limpieza de sangre estaba arraigada como elemento fundamental del honor

para valorar a las personas e identificarlas con comportamientos y códigos morales (Pastor, 1999: 69). Así como la sangre judía y musulmana contaminaba la sangre de los peninsulares, los troncos raciales indígena y africano incorporados a la genética española dieron por resultado a los mestizos y "libres" que eran tenidos por despreciables. Estos grupos sociorraciales ocasionaban que los españoles y los criollos defendieran con ahínco y obsesión sus privilegios y ventajas amenazados por los sectores emergentes. Quienes presumían de blancos descendientes de españoles consideraban las categorías étnicas de *indio*, *mestizo*, *mulato* y *zambo* como peyorativas al vincularlas con comportamientos morales despreciables. Desde el siglo XVI el *indio* era tenido como inclinado a la ociosidad, la borrachera, la ignorancia y los vicios (Chambers, 2003a: 44); los *mestizos* fueron definidos en términos negativos (2003a: 34): vagabundos, inestables, buscarruidos, de costumbres depravadas, perversos y hacedores de agravios. Los *mulatos*, los *zambos* y las *castas* significaban que llevaban sangre negra, esclava, ilegítima, gentil y tenían una inclinación a la criminalidad (Jaramillo, 2002a: 122, 128-129 y 133-134; Chambers, 2003a: 45). En otras palabras, por medio del color de la piel, del origen y de los antepasados los individuos eran asociados a comportamientos morales que contribuían a discriminarlos (Albornoz, 2004: 7).

A pesar de que los *mestizos* eran tenidos por menos e inferiores frente a los *blancos*, y que eran perjudicados por sus discriminaciones, el mestizaje hizo posible que fueran considerados como "blancos" por los rasgos fenotípicos visibles en el exterior. La mezcla racial impedía diferenciar quién era blanco y quién mestizo, por tanto, muchos mestizos se declaraban blancos a pesar de tener ancestro indio (Jaramillo, 2002a: 137; Chambers, 2003a: 46).[12] Esto generó largos pleitos por las ofensas raciales en los tratos personales, que no sólo involucraron a los blancos y a los mestizos, sino a otros grupos sociorraciales que suponían que los bajaban de nivel.

En el litigio mencionado entre don José María Gómez con Joaquín San Miguel en 1800, el demandante acusaba a San Miguel de ser un

[12] En ocasiones la calidad intermedia de mestizo era utilizada de modo estratégico por quienes la poseían, por ejemplo, para evitar la designación de *indígena* y así no pagar tributo.

mestizo que descendía de mestizos a pesar de haber intentado mejorar la condición étnica con una unión matrimonial ventajosa (AGMSG, Administración Municipal, caja 11, doc. 38, año 1800, "Don José María Gómez contra Joaquín San Miguel por injurias", ff. 5r-6r, 14r y 16r). El vínculo a una unidad patriarcal por medio del enlace nupcial era una forma de adquirir cierto reconocimiento o de incrementar el honor (Garrido, 1998: 108). Aunque se gozara de la reputación y de los favores del apellido de los parientes políticos, en ciertos casos no era suficiente para ostentar el honor que se transmitía de forma directa por la sangre. Éste fue el caso que testificó Pedro Ferreira, quien indicó que Fermín —progenitor de Joaquín— se había casado con doña Juana María Otero, pero que no le igualaba en calidad, y que los "San Migueles" eran estimados por mestizos (AGMSG, Administración Municipal, caja 11, doc. 38, año 1800, "Don José María Gómez contra Joaquín San Miguel por injurias", f. 14r). La mezcla racial del padre de Joaquín le fue transmitida por nacimiento a su hijo, y no fue suficiente la unión con un apellido honorable en el contexto local de San Gil —Otero— para borrar las manchas del mestizaje.

Ahora bien, ser identificado como *mestizo* significaba, según Sebastián de Covarrubias, que había nacido de varias especies (Covarrubias, 1995: 751), teóricamente producto de la mezcla entre europeo e indio, y, peor aún, con una procedencia contaminada por la ilegitimidad del nacimiento (Pastor, 1999: 68). Los mestizos eran señalados como herederos de los vicios y las peores costumbres de sus padres; eran calificados de pendencieros, desvergonzados, vagos y con una vida sin policía; además eran rechazados para ingresar al ministerio eclesiástico, a los cargos de la república y a los estudios en los colegios y universidades (Jaramillo, 2002a: 140).

Agraviar a alguien con los calificativos de *mulato* —descendiente de negro africano y blanco peninsular o americano— y *zambo* —hijo de negro africano e indio— era degradarlo en la jerarquía de razas (Lipsett-Rivera, 2004: 487), pues peor que ser un mezclado con indio era tener sangre negra por llevar las marcas de unos ancestros bajo la condición esclava. Recordemos que para el siglo XVIII los esclavos eran empleados en oficios mecánicos y serviles, estaban sujetos a un señor que

los mandaba disponiendo de su vida y, por lo tanto, no gozaban de libertad (Jaramillo, 2002b: 13; Garrido, 1998: 117).

Los africanos eran tenidos por paganos, descendientes de Cam —el hijo maldito por su padre Noé— y muy cercanos al príncipe de las tinieblas (Albornoz, 2004: 6). Lo negro se relacionaba con lo opaco por la escasez de luz que se recibe (*Diccionario*, 1783: *s.v.*), es decir, con lo nebuloso y turbio que difícilmente se podía reconocer. En otros términos, los africanos transportados a las Indias Occidentales habían sido evangelizados hacía poco y carecían de la luz divina y la transparencia que era propia del blanco cristiano, y por tanto tenían una fe dudosa. A la carencia de luz espiritual se le sumaba la falta de blancura en la piel, puesto que en la jerarquía de las razas los blancos estaban en la cúspide, que los constituía en el tipo ideal de ser humano, mientras lo negro era lo opuesto, asociado a personas inferiores y de baja calidad, inclinadas a los vicios y malas costumbres. Como el negro era ausencia de color, presagiaba lo incierto, melancólico y funesto, como una nube o un cielo negro (*Diccionario*, 1783: *s.v.*). Lo peor que le podía suceder a un recién nacido era descender de padres negros relacionados con la esclavitud, ya que llevaría toda su vida la marca visible de la discriminación impresa en su piel, aun si era libre.

Entre las palabras ofensivas que irrogó Pedro Ignacio Silva contra Ignacio Rueda, el llamarlo *medio mulato* fue una de las causas para ponerle demanda por degradarlo a hombre ordinario, de clase vil y con un pasado esclavo (Jiménez, 1998: 131). Como es evidente, el injuriado era un hombre libre, a quien al ser rebajado a *mulato* le era negado el bien preciado de la libertad en muchas ocasiones esquiva para los descendientes de los africanos (Garrido, 1998: 112 y 115). En varias oportunidades Rueda había insultado a Silva, pero aquel jueves santo no nada más lo deshonró en público en su tienda, sino

> que yo, y toda mi descendencia éramos unos medio mulatos, y que se quitaría el zapato, y nos daba con él en la boca, como también que yo había desertado de la cárcel del Socorro; con todo lo más que de ultrajes dicterios, le oyeron decir al Pedro Silva en deshonor mío y de mi familia (AGMSG, Administración Municipal, caja 10, doc. sin núm., año 1803-1804, "Ygnacio Rueda contra Pedro Ygnacio Silva" ff. 1r-v).

En 1800, en la parroquia de Barichara, en el juicio por ofensas que don Manuel Gómez Parra tuvo con Esteban Hernández, éste último, agraviado, dijo que

> sin reparar en las funestas consecuencias que podían causar los dicterios graves con que me ultrajó en público el día nueve de febrero del presente año, tuvo valor desabrirme con las palabras mayores y ofensivas de zambo mestisorro y canalla, en una calle pública de Barichara, a una hora como las ocho de la noche que puso en expectación a aquellos moradores (AGMSG, Tribunal Superior, caja 9, doc. sin núm., año 1800, "Esteban Hernández vindicando su honor sobre injurias hechas por Manuel Gómez", f. 4r).

Las ofensas de *mulato* y *zambo*, que tenían un contenido peyorativo por rebajar a la víctima a la categoría de mezclado con negro y relacionado con ancestro esclavo, presentaban el ingrediente de la *lujuria* por la presencia del elemento africano. Como lo aseveró Jaime Jaramillo, "la mujer negra y especialmente mulata tuvieron un fuerte atractivo para el blanco" (2002b: 36). En este sentido, ser señalado como *mulato* o *zambo* representaba carecer de legitimidad, es decir, producto de relaciones sexuales ilícitas de los progenitores (Pastor, 1999: 68). Esto justifica por qué Pedro Silva le gritó a Juan Ignacio Rueda "que aunque el fuera un mulato tenía padres conocidos, y que él no" (AGMSG, Administración Municipal, caja 10, doc. sin núm., año 1803-1804, "Ygnacio Rueda contra Pedro Ygnacio Silva", f. 3v).

Este tipo de ideas que permeaban el imaginario social salían a relucir en las disputas. Ya en los conflictos concretos los ideales sociales, así como categoría despectivas que iban en el sentido opuesto de aquellos ideales, eran utilizadas, manipuladas en el plano lingüístico por los distintos actores en pro de su beneficio. Los señalamientos, las maneras concretas de utilizar de una u otra forma las distintas palabras, por ejemplo *mulato*, eran fuertemente cargadas con la manipulación de los ideales católicos, lo que hacía al otro más condenable. Había tantas situaciones como casos de injurias que reflejan que en esta sociedad muchas de las situaciones indeseadas en sociedad eras aceptadas en la práctica.

Otra expresión de menosprecio racial utilizada por los sangileños fue la de *indio*. Los indios eran los naturales del Nuevo Mundo que habían sido incorporados hacía poco al cristianismo, y que a pesar del adoctrinamiento continuaban con prácticas paganas y gentiles, por lo que se les asociaba con lo que se consideraba bárbaro. Se encontraban dedicados a la servidumbre y tenían señor al que estaban sujetos: a un cacique, a un cura, a un encomendero, a un hacendado o a un minero (Garrido, 1998: 115-116). Eran ocupados en los oficios manuales que desdeñaban los blancos y pagaban el tributo a la corona. Además, eran propensos a la desidia y a los vicios como la borrachera, y por tanto eran repudiados por los demás grupos raciales.

En el caso citado antes sobre los insultos que Manuel Gómez dirigió a Esteban Hernández, el ofendido solicitó a los testigos, por medio de un interrogatorio, que declararan las injurias producidas por Gómez, entre las que se encontraba la de *indio*, que "ha turbado mi buena reputación y hombría de bien con aquellas producciones sangrientas que envuelven en sí un predicamento el más ínfimo que se puede imaginar; de modo que siguiéndose notable perjuicio y deshonor en mi persona" (AGMSG, Tribunal Superior, caja 9, doc. sin núm., año 1800, "Esteban Hernández vindicando su honor sobre injurias hechas por Manuel Gómez", f. 4r).

Comportamientos y valores morales en las injurias

Peristiany indica que los juicios de valor concernientes al honor se relacionaban con la concepción de personalidades y comportamientos ideales (1968: 12). Era en un juego entre vicios y virtudes, y valores y antivalores en una sociedad donde se evaluaba la conducta de la gente refiriéndose a patrones ideales de comportamiento. Las nociones morales y los sentimientos expresados en los documentos y presentes en cada insulto se establecían en las representaciones del control y del orden social (Garrido, 2006: 3-4), refiriéndose al lugar que cada uno debía ocupar en la sociedad y al proceder que se debía tener. No obstante, Burke pone en duda que la relación de los insultos con los comportamientos morales correspondiera siempre con la conducta real de los

individuos (Burke, 1996: 39), lo que permite pensar que en ocasiones las palabras denigrantes exageraban el proceder de las personas con el fin de mancillarles el honor.

En los distintos pleitos analizados se expresan nociones de respeto, altivez, dignidad, autoridad, obediencia, mentira, odio, buena conducta, rechazo, prudencia, resentimiento y honradez, algunas de las cuales veremos a continuación, en un lenguaje que combina valores y sentimientos con maneras de vivir. Acusados, acusadores, testigos, defensores y hasta autoridades actuaban guiados por sentimientos, pasiones y modelos de conducta —que no debemos olvidar que se regían por un sistema moral con fuerte carga religiosa— y que saltan a la vista en sus declaraciones. Entraban en juego las palabras ofensivas y las defensivas que animaban las querellas en un marco atravesado por códigos morales y comportamientos, en el que se rechazaba todo lo que atentaba con las buenas costumbres, la decencia y las virtudes (Garrido, 1998: 110).

Cuando alguien no observaba el *respeto* debido a los oficiales del rey generaba encolerizadas querellas porque significaba *desobediencia* y *rebeldía* al no acatar órdenes, lo que ponía en duda la capacidad de la autoridad para mantener el orden social y político de la comarca. Por ejemplo, en 1808 el alcalde de la Santa Hermandad de San Gil, don Juan de Dios Ferreira, acusó al labrador Bentura Parra de *irrespetuoso* con la Real Justicia. El 14 de febrero de aquel año, en una de las rondas nocturnas que hacía Ferreira para que la gente se guardara en sus casas, reconvino a Parra:

> y en todas haberle amonestado se retirase, que no habiendo hecho caso lo llevé para la cárcel, y yendo por la mitad de la plaza me hizo resistencia en términos de estropearme, y por darme entero [...] el respeto que fuere necesario llamar a la voz del Rey por haberme despojado del bastón, a cuya voz acudieron muchos sujetos, y pude arrestarlo a prisión, que con todo profirió varias insolencias (AGMSG, Tribuna Superior, caja 12, doc. sin núm., año 1808, "Criminal contra Bentura Parra, por irrespetos a tenido con la Real Justicia. Juez señor alcalde ordinario más antiguo. Escribano de Cabildo. Año de 1808", f. 2r).

Uno de los testigos de los hechos, José Solano, vio que "Parra había rompido la ropa al señor alcalde que habiendo llegado a la puerta de la cárcel también le oyó al Parra que dijo que era más hombre de bien que las madres de los alcaldes" (AGMSG, Tribuna Superior, caja 12, doc. sin núm., año 1808, "Criminal contra Bentura Parra, por irrespetos a tenido con la Real Justicia. Juez señor alcalde ordinario más antiguo. Escribano de Cabildo. Año de 1808", ff. 3r-v). El procesado tuvo una conducta *desobediente* y *desafiante* hacia la persona de don Juan de Dios y la *autoridad* que representaba como cabildante al agredirlo y quitarle la vara de justicia. Además, alguien que desacataba a la justicia, delito grave si se le mide como afrenta a los jueces representantes de la corona, era valorado como hombre peligroso y de riesgo para la sociedad.

Cuando las autoridades eran afrentadas e irrespetadas, descargaban sobre el agresor y rebelde todos los recursos que como real justicia tenían a su alcance para resarcir su honor. Los castigos que se impartían satisfacían al oficial agraviado al abatir el *orgullo* y la *altivez* del injuriador, sobresaliendo la *justicia*, la *humillación* y la *venganza*. En marzo de 1803 el dictamen del doctor Miguel Valenzuela sobre el desacato al alcalde de barrio don Ignacio Martínez cometido por Antonio Calderón ordenó dejar en libertad al reo, pues había purgado la culpa "con extraordinaria pena que se le aplicó de mordaza, agua, collera y prisión; y el honor del mismo alcalde satisfecho con el acto de humillación que a su presencia y de testigos, hizo el mismo reo pidiéndole perdón de las injurias" (AGMSG, Tribuna Superior, caja 12, doc. 698, año 1802, "Criminales contra Antonio Calderón por insultos con el alcalde de barrio don Ignacio Martínez 1802", f. 50r).

Ser llamado mentiroso en público era una ofensa grave con la que se indicaba el incumplimiento de la palabra dada bajo la promesa de honor. Transgredir la verdad católica era una falta de respeto y de compromiso moral hacia las personas, es decir, equivalía a engañar y humillar, era un acto de cobardía (Pitt-Rivers, 1968: 42). Asimismo, era una afrenta a Dios, pues el diablo es el padre de la mentira y no mentir era uno de sus diez mandamientos (Madero, 1992: 136). Éste fue el caso entre don Vicente Martínez y Miguel Ortiz, en el cual el primero, al ser injuriado por el segundo, interpuso demanda en 1807, en la que acusaba a su injuriador de que "en sus tratos no tiene honor ni palabra, y

solo trata de la mabla y el engaño" (AGN, Colonia, Asuntos Criminales, r. 69, año 1807, "Demanda de don Vicente Romualdo Martínez contra Miguel Ortiz por injurias", f. 717r).

La traición, deplorable en las relaciones cotidianas fue manifestada en los documentos analizados con el insulto de *Judas*, el discípulo de Jesús que lo entregó al sumo sacerdote para ser juzgado y muerto en la cruz a cambio de 30 piezas de plata. El diablo y Judas eran los paradigmas del traidor como personajes inclinados por naturaleza a la falsedad, y se les destinaba al infierno por traicionar a Dios (Madero, 1992: 134-135).[13] En octubre de 1802 Juan Ignacio Rueda, en el escrito contra Pedro Ignacio Silva por las palabras contumeliosas en su contra, catalogó a su acusado de "imitar a Judas" (AGMSG, Administración Municipal, caja 10, doc. sin núm., año 1803-1804, "Ygnacio Rueda contra Pedro Ygnacio Silva" f. 8v). En otros términos, la expresión se refería al que era escaso de confianza y lealtad y, por ende, era aborrecido por la sociedad debido a la inseguridad que generaba en los demás a causa de sus comportamientos (*Diccionario*, 1783: *s.v.*).

El temor al infierno, al demonio y a los enemigos de Dios en una sociedad católica eran fundamentales para llamar a los habitantes a mantener el orden y llevar una vida de sanas costumbres. Las palabras de ese contexto eran tenidas por ofensas que igualaban al injuriado con los enemigos de la corte celestial que habían sido arrojados al abismo, lo que equivalía atribuirle características malignas y perniciosas a la sociedad. Ser tratado de *diablo* o *demonio* quería decir que una persona carecía de la luz divina, estaba poseída por la rebeldía y la vanidad, era hombre de mal natural, muy travieso, imprudente y atrevido (*Diccionario*, 1783: *s.v.*). Bajo este lenguaje, en 1807 Lázaro Uribe ofendió a don Pedro Miguel Bustamante en la parroquia de Pinchote, pues lo trató de *pícaro* y *tuerto del demonio*. Con la primera palabra se rebajó a la víctima a persona maliciosa, desconfiable y carente de honra y vergüenza (Garrido, 1998: 106; *Diccionario*, 1783: *s.v.*). La segunda —*tuerto*— no sólo se refería al defecto de la visión física, sino a lo torcido, aquello

[13] "el traydor quedaba deshonrado para siempre, él, su linaje y su tierra; era condenado a muerte y perdía todos sus bienes en favor del rey… En los fueros, las acusaciones de traición podían llevar a la muerte o a la enemistad, y a veces la casa del traidor era arrasada".

que se desvió del camino recto de la virtud o la razón y no tiene arreglo (*Diccionario*, 1783: *s.v.*). Y la última, como se explicó en líneas precedentes, era equiparar a alguien con el enemigo de Dios, esto es, al señor de la rebelión, del pecado y de la mentira.

Animalidad, conducta y honor

Otros insultos tuvieron una connotación en particular animal; por ejemplo: *gato*, *perro, puerco y zorro*, con los cuales se negaba a la víctima su calidad de persona con alma, moralidad y honor. Se utilizaban calificativos animales para otorgarle al injuriado las peores cualidades y conductas, los aspectos más sombríos de la animalidad asociados a características despreciables de los sectores sociales bajos y al pecado entendido como transgresión de la ley de Dios.[14] La referencia a los animales para infamar a alguien revelaba la clasificación del agredido fuera del sistema de valores, era una forma de excluirlo por considerar que no vivía de acuerdo con las sanas costumbres. Además, lo interesante en esta clase de insultos es que, en los casos analizados, los injuriados se desempeñaban como oficiales en el ayuntamiento o de las instituciones coloniales.

Por ejemplo, en 1806 el escribano de San Gil, don Nicolás Mariano Zapata, se querelló contra Pedro Visbanchoa por haber gritado en público a sus descendientes que eran hijos de un *gato ladrón* (AGN, Colonia, Fondo Asuntos Criminales, r. 44, año 1806, "Causa de 1806 que siguió Manuel Antonio Entralgo, alcalde de San Gil, contra Pedro José Visbanchoa y su hijo Lucas, por pendencieros y procaces", f. 1001r). Según Sebastián de Covarrubias, el gato es un animal doméstico que limpia la casa de ratones; vale para el astuto y sagaz, así como para el rapaz y que jamás se deja domesticar aunque viva en la casa; los gatos monteses son fieros y dañinos, sus mordeduras y aruños han matado

[14] Sobre el origen medieval del uso de las figuras animales con una connotación metafórica al pecado y al diablo en los últimos siglos de la Edad Media en Castilla y León, véase Madero (1992: 150-155).

personas; y, por último, "gatos llaman a los ladrones rateros" (Covarrubias, 1995: 632), que es la asociación realizada por Visbanchoa.

De forma metafórica, se denominaba *perro* a alguien para afrentarlo, despreciarlo por su baja calidad y descalificarlo como persona (Garrido, 1998: 106). Según el *Diccionario de Autoridades* de 1737, también se llamaban perros en especial a los moros y judíos (*Diccionario*, 1737: *s.v.*), es decir, a los pueblos gentiles que constituían las minorías religiosas de la península. Marta Madero encontró una larga tradición en el arte y en el pensamiento medieval con el uso de la figura del *perro* asociada con frecuencia a judíos y moros, y en la versión bíblica el can representaba un animal famélico y voraz, despreciable e impuro (Madero, 1992: 152). En términos similares había insultado Antonio Calderón al alcalde de barrio don Andrés de Amaya en 1800, cuando llevaba a su hijo amarrado a la cárcel; Calderón le suplicó al alcalde que no condujera en ese estado a su hijo, y luego le dijo "perro viejo canalla" (AGMSG, Administración Municipal, caja 12, doc. 698, año 1802, "Criminal contra Juan Gálviz por irrespetos con el alcalde ordinario don Francisco José de Silva", f. 11v).

Pero ése sólo había sido uno de los antecedentes de las continuas faltas de respeto de Calderón a los alcaldes de barrio porque lo habían reconvenido a tener una buena conducta. La causa que se le siguió en 1802 fue por hacer alboroto, riñas, insultar, exceso de embriaguez y faltarle el respeto al alcalde de barrio don Ignacio Martínez, a quien le gritó "que era un alcalde mierda puerco cochino repitiendo por muchas ocasiones" (AGMSG, Administración Municipal, caja 12, doc. 698, año 1802, "Criminal contra Juan Gálviz por irrespetos con el alcalde ordinario don Francisco José de Silva", f. 1r). La combinación de insultos de Calderón no sólo rebajó al alcalde al animal desagradable del *puerco* o *cochino*, con lo cual le quiso decir desarreglado, desaliñado y sin limpieza (*Diccionario*, 1783: *s.v.*), sino a la condición de excremento humano, suciedad y porquería con el epíteto *mierda* (1783: *s.v.*).

En las causas por injurias, otro de los insultos animales fue el de *zorro*, relacionado, por una parte, a la astucia, al engaño y al beneficio privado, y por otra, a la simpleza, la necedad, lentitud en hacer las cosas y al que no trabaja (1783: *s.v.*). Con esta figura animal, en 1800, fue asociado el tesorero de bulas de Barichara Esteban Hernández por don

Manuel Gómez Parra, entre otras injurias que hemos mencionado a lo largo de este texto. Todo indicaría que la reputación de Hernández al ser catalogado de *zorro* le asociaba con la *codicia*, clasificada en la teología y la moral como pecado por el apetito desordenado de las riquezas, que iba en contra de la *mesura* y *generosidad* (Madero, 1992: 157-158). Por otra parte, Gómez fue más allá de la animalidad de la injuria de *zorro* al transformarla en *mestizorro*, asimilando de manera particular el cuerpo humano con la bestia. Con esta nueva forma, el atacante infamó a Hernández y lo opuso a lo mejor de la naturaleza humana: la piel blanca y la posesión de un alma.

Por último, llegamos a una de las injurias sexuales donde se expresaron insultos como *puerca* y *pelona*. El lenguaje contra las mujeres que se referían a su pureza sexual (Chambers, 2003b: 191) agredía su honra e impugnaba su moralidad.[15] Los insultos más comunes y fuertes eran las variantes de *puta* —*gran puta*, *muy puta* e *hijo de puta*, este último para ofender a los hombres—, que se refería a una mujer ruin, despreciable y de baja calaña por su vida sexual desordenada y promiscua (*Diccionario*, 1783: *s.v.*). En el proceso seguido contra Fernando Martínez en 1802 por insolente, según el testigo Antonio Laideo, aquél le dijo a la mujer de Domingo Poveda que era una "puta, puerca, pelona" (AGMSG, Tribuna Superior, caja 9, doc. sin núm., año 1802, "Criminales contra Fernando Martínez por insolente, juez el señor alcalde de segundo voto Año de 1802. Obscenas palabras", f. 2r). En la tienda de Laideo, el acusado le había dado por detrás a la mujer con su machete, como acto de atrevimiento y desafío al cuerpo femenino, y como la respuesta de la fémina fue que tenía marido y que buscara otras; Martínez la siguió hasta su casa, donde le gritó en presencia de su consorte las referidas palabras obscenas, lo que generó una riña con Poveda. Desde la perspectiva de la moral sexual, la palabra *puta* estaba cargada con las representaciones de la *lujuria* femenina, en oposición a la mujer *fiel*, *recatada* y que había logrado el *control voluntario* de sus deseos sexuales. Se debe recordar que desde el Medioevo el cuerpo femenino simbolizaba el peligro de los

[15] También había insultos masculinos, como *cabrón* y *cornudo,* que se referían al cuestionamiento de la hombría, la masculinidad, la fidelidad de la consorte y la capacidad del marido para controlar el comportamiento de su mujer. Véase Lipsett-Rivera, 2004: 486; Chambers, 2003a: 196; Lozano, 2007: 161-164.

pecados de la *fornicación* y del *adulterio*, y se le consideraba amenaza del orden familiar y social (Madero, 1992: 67).

Además de *puta*, Martínez le gritó a la mujer que era una *puerca* y *pelona*, es decir, la degradó a animal inmundo y sucio al llamarla *puerca* (*Diccionario*, 1783: *s.v.*), y a miserable y sin recursos por denominarla *pelona* (1783: *s.v.*). Poveda tenía la obligación de cuidar y vigilar a su mujer, defender su honestidad, recato y reputación ante las palabras inmorales del ofensor. Haciendo uso de la hombría y valor, Poveda estaba obligado a defender el honor de su esposa y de su parentela femenina. En las injurias contra las mujeres, los hombres debían velar por la conservación de la fama de su familia, lo que significaba cuidar el honor propio con la violencia si era necesario, ya que era usual que se lastimara la honra de un hombre ofendiendo a las parientes femeninas —la madre, la hermana, la esposa o la hija (Chambers, 2003b: 186; Zúñiga, 2009: 4)—. Este caso también representa la defensa del cónyuge, donde la afrenta verbal también degradaba la calidad del matrimonio en el que se estaba y así del mismo marido.

Epílogo

En las sociedades de antiguo régimen en ocasiones el patrimonio económico era insuficiente para distinguirse en las colectividades humanas, por tanto, instrumentos simbólicos como el honor, entre otros, se constituyeron en los bienes más preciados para diferenciarse de los demás o identificase con algún segmento reputado de la sociedad (Lozano, 2007: 177). En este trabajo se estudió qué recursos socioculturales —de orden jerárquico, racial y moral— fueron utilizados por las personas como marcadores de definición, clasificación y diferenciación. En esa medida, la injuria fue una arma contundente para herir el honor de los demás; también puede vérsela como una estrategia para la diferenciación conforme a unos ideales, sin dejar de tener en cuenta que en el ámbito judicial podía constituir un factor importante en obtener ventaja o restársela a la parte contraria.

El honor se estableció en el eje sobre el cual se concentraron los juicios por injurias, puesto que era un patrimonio simbólico disputado,

utilizado y defendido por segmentos sociales distinguidos y plebeyos, donde entraban en juego el conflicto, la competencia, la estrategia, la conservación y la acumulación de dicho capital (Bourdieu, 2009: 193). En calidad de capital, el honor era susceptible de transformación y movilidad, pues se podía incrementar, conservar y perder, y necesitaba ser apreciado por el poseedor y la sociedad.

Como menciona Julián Pitt-Rivers, el honor es un sentimiento (sentirse honorable), es un modo de conducta (comportase) y es categoría (reputación por nacimiento) (1968: 23), es decir, hace parte del patrimonio intangible e inmaterial de las personas. Esto permite entender por qué los gastos de recursos económicos en procesos judiciales dilatados en el tiempo, muchos de los cuales trascendieron los tribunales locales para ser dirimidos en las Reales Audiencias. Muchas veces estas lógicas generaron beneficios simbólicos convertidos a la dimensión económica y política; en otros términos, siguiendo los argumentos de Pierre Bourdieu de la mezcla inextricable del patrimonio simbólico y material, se puede producir una transformación de capital simbólico en capital material —o político—, y viceversa (Bourdieu, 2009: 189).

El honor es el valor o dignidad de una persona que tiene de sí misma, y ante los ojos de la sociedad que la acepta y reconoce. El honor, por tanto, es el nexo entre la estimación propia y la social; la una no puede prescindir de la otra, porque de otro modo esta pretensión pasa a ser pura vanidad, objeto de ridículo y desprecio (Pitt-Rivers, 1968: 22; Pastor, 1999: 72; Lozano, 2007: 176). La sociedad era la que clasificaba y legitimaba a sus miembros entre aquellos dotados de honor y los que carecían de él; por tanto, el honor era una cuestión pública, lo que explicaba la necesidad de defenderlo ante los tribunales de justicia. Esto implicaba juzgar a las personas por la posición social, el origen o nacimiento, las identificaba con cualidades raciales, un oficio y con la conducta, que a pesar de que la posesión de riquezas estaba presente pasaba a un segundo plano (Peristiany, 1968: 12).

Con un origen aristocrático anterior al descubrimiento del Nuevo Mundo, el código del honor fue apropiado de forma paulatina por los sectores plebeyos, y en el virreinato del Nuevo Reino de Granada del siglo XVIII por los grupos sociorraciales "libres" o mestizos. El honor se adquiría tan sólo con el apellido de la familia (el nacimiento) (Lozano,

2007: 176), o se obtenía y ampliaba por un casamiento ventajoso. El nacimiento y matrimonio, pero en particular el primero, daban prestigio, honra y buena posición social, lo que otorgaba el derecho a ser tratado con deferencia de los iguales e inferiores (Pitt-Rivers, 1968: 22). Además de la calidad de la sangre heredada y el apellido, el origen geográfico daba mayor valor ante los ojos de la sociedad, por eso el español se encontraba en una posición estimada por encima de todos los americanos así no contara con riquezas suficientes para llevar una vida de comodidades. El patrimonio simbólico del origen abría las puertas de la sociedad receptora y al vínculo matrimonial con una parentela prestigiosa, lo que prometía una carrera política y económica con importantes beneficios.

El honor era uno de los patrones de medida para evaluar la conducta de las personas de acuerdo con los ideales sociales, los tipos de personalidades considerados representativos y los modelos de conducta en la sociedad. Los expedientes analizados muestran cómo las palabras marcaban a las personas con patrones raciales y comportamientos morales que, bajo los distintos tipos de injurias, resultaban negativos para la sociedad. Quienquiera que pasaba por el escarnio público de los insultos era medido en el plano moral para determinar el grado de honorabilidad. El juicio social que se daba en las interacciones personales obligaba a que las personas confirmaran y reivindicaran su honor reproduciendo los ideales morales (Peristiany, 1968: 13; Pitt-Rivers, 1968: 22).

La salvaguarda del honor significaba defender el orden legítimo y la justicia que sustentaban a la sociedad (Jaramillo, 2002a: 137; Pastor, 1999: 69). Transgredir el honor implicaba el intento de una persona por modificar el lugar que debía ocupar desde el nacimiento, luchando por el reconocimiento negado socialmente. Involucraba subvertir el código de valores y la apreciación de aquello considerado virtuoso y limpio. Podemos imaginar entonces el afán de los privilegiados por el orden social para mantener la estructura jerárquica, la tranquilidad y defender su honor de aquellos que pretendían igualárseles o invertir el sistema. En otras palabras, las injurias se manifestaban como el origen de la desobediencia y de la rebeldía, por eso las ventajas que generaba conservar el capital del honor en sus legítimos poseedores repercutían en el orden de la sociedad.

Hay otros temas que se pueden explorar desde el honor y las injurias que no se han tratado aquí, pero que pueden ser abordados en futuras investigaciones. Será necesario descender en las escalas sociorraciales de la época colonial para indagar si había una reproducción del honor entre los indios y los esclavos, qué palabras utilizaron para ofender y cuáles eran sus particularidades respecto del honor de los blancos y los mestizos. En el campo de la historia de la familia es interesante estudiar los pleitos acerca del adulterio y la fornicación para reconstruir el funcionamiento del honor, y cuál fue el impacto entre los géneros y en la sociedad en general.

Por otro lado, es necesario proyectar el análisis de las injurias y del honor en el periodo republicano para considerar los cambios y las permanencias respecto del antiguo régimen. ¿Qué elementos característicos del honor se mantuvieron y cuáles fueron las novedades? ¿En qué influyó el proceso de formación del Estado nacional con principios como los derechos, la ciudadanía, la soberanía popular, la democracia y el gobierno republicano en la construcción del honor? ¿Cuál fue la definición del honor por parte de la legislación republicana? ¿En qué fue transformado el lenguaje ofensivo en las demandas por injurias? ¿Es posible distinguir rangos de honor entre los distintos sectores sociales?

REFERENCIAS

Archivos

AGN. Archivo General de la Nación (Bogotá, Colombia).
Sección Colonia, fondo Asuntos Criminales, rollos, 44, 53 y 69.
AGMSG. Archivo General Municipal de San Gil (Colombia).
Fondo Administración Municipal, cajas 10, 11, 12 y 17.
Fondo Tribunal Superior, cajas 9 y 12.

Obras consultadas

Albornoz Vásquez, María Eugenia, 2010, "Sentimientos individuales declinados. La necesaria singularidad de los pleitos por injurias en Hispanoamérica colonial", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Debate "En los confines de la historia urbana y de la historia cultural. Homenaje a Sandra Pesavento". Disponible en http://nuevomundo.revues.org/60138#bodyftn9 (consultado el 3 de abril de 2012).

Albornoz Vásquez, María Eugenia, 2004, "La injuria de palabra en Santiago de Chile, 1672-1822", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en http://nuevomundo.revues.org/index240.html (consultado el 3 de abril de 2012).

Bourdieu, Pierre, 2009, "El capital simbólico", en *El sentido práctico*. México: Siglo XXI, pp. 179-193.

Burke, Peter, 1996, *Hablar y callar. Funciones del lenguaje a través de la historia*, Barcelona: Gedisa.

Chambers, Sarah, 2003a, "Little Middle Ground: The Instability of a Mestizo Identify in the Andes, 18th and 19th Centuries", en *Race and Nation in Modern Latin America*. De: N. P. Appelbaum, A. S. Macpherson y K. A. Rosemblatt. Chapel Hill: University of North Carolina, pp. 32-55.

Chambers, Sarah, 2003b, *De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa, 1780-1854*, Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Covarrubias Orozco, Sebastián, 1995, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid: Castalia.

Diccionario de la lengua española, 1737, Real Academia de la Lengua Española. Disponible en http://www.rae.es/RAE/Noticias.nsf/Home?ReadForm (consultado el 2 de abril de 2012).

Diccionario de la lengua española, 1783, Real Academia de la Lengua Española. Disponible en http://www.rae.es/RAE/Noticias.nsf/Home?ReadForm (consultado el 2 de abril de 2012).

Garrido, Margarita, 2006, "La justicia en un lenguaje de sentimientos Nueva Granada siglo xviii", *Memorias de XIII Congreso Colombiano de Historia*, Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander / Universidad Nacional de Colombia- Medellín, pp. 1-25. [cd-rom].

GARRIDO, Margarita, 1998, "Honor, reconocimiento, libertad y desacato: sociedad e individuo desde un pasado cercano", en *Cultura, política y modernidad*. De: Luz Gabriela Arango, Gabriel Restrepo y Juan Eduardo Jaramillo (eds.), Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 99-121.

HERRERA ÁNGEL, Marta, s.f., "Libres de todos los colores"*: el ordenamiento social en las llanuras del Caribe, siglo XVII* [Inédito].

HERZOG, Tamar, 1995, *La administración como fenómeno social: La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750),* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

JARAMILLO URIBE, Jaime, 2002a, "Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada", *Ensayos de historia social,* Bogotá: Ceso, pp. 121-166.

JARAMILLO URIBE, Jaime, 2002b, "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII". *Ensayos de historia social*, Bogotá: Ceso, pp. 3- 62.

JIMÉNEZ MENESES, Orián, 1998, "Los amos y los esclavos en el Medellín del S. XVIII", *Historia y sociedad*, núm. 5, diciembre, pp. 119-134.

LIPSETT-RIVERA, Sonya, 2004, "Los insultos en la Nueva España en el siglo XVIII", en *Historia de la vida cotidiana en México,* vol III. "El siglo XVIII: Entre tradición y cambio". De: Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, pp. 473-500.

LOZANO ARMENDARES, Teresa, 2007, "Penurias del cornudo novohispano", en *Gozos y sufrimientos en la historia de México*. De: Pilar Gonzalbo Aizpuru y Verónica Zárate Toscano (coords.), México: El Colegio de México, pp. 161-184.

MADERO, Marta, 1992, *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid: Taurus.

PASTOR, María Alba, 1999, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México: Fondo de Cultura Económica.

PÉREZ, Rodrigo Salomón, 2008, "Porque palabras duelen más que puñaladas. La injuria en Nueva España, siglos XVI y XVII", *Fronteras de la historia*, vol. 13, núm. 2, pp. 353-374.

Peristiany, J. G. 1968, "Introducción", en *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Labor, pp. 11-20.

Pitt-Rivers, Julián, 1968, "Honor y categoría social", en *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. De: J. G. Peristiany, Barcelona: Labor, pp. 21-74.

Salazar Carreño, Robinson, 2011, *Tierra y mercados. Campesinos, estancieros y hacendados en la jurisdicción de la villa de San Gil en el siglo xviii*, Bogotá: Ediciones Uniandes.

Tovar Pinzón, Hermes (comp.), 1994, *Convocatoria al poder del número. Censos y Estadísticas en la Nueva Granada (1750-1830)*, Santafé de Bogotá: Archivo General de la Nación.

Zúñiga, Marcela, 2009, "Libelos infamatorios: la indagatoria de su autoría. Injuria, deshonor y traición en Tacubaya, 1820", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en http://nuevomundo.revues.org/index44433.html (consultado el 3 de abril de 2012).

BLASFEMIAS EN LA DEVOCIÓN

MUROS INFAMES, PALABRAS EN LA CALLE. CONTESTACIÓN RELIGIOSA Y REPRESIÓN EN EL MUNDO HISPÁNICO[1]

Antonio Castillo Gómez
Universidad de Alcalá-Grupo LEA-SIECE

Opiniones bajo sospecha

Cuando se estudia la represión ideológica y cultural llevada a cabo por la Inquisición hispana en la Edad Moderna es muy común considerarla asociada a su faceta más llamativa: la condena, prohibición y persecución de libros, lecturas y, a partir del siglo XVIII, también periódicos. No obstante, por mucho que éste sea su lado más vistoso, dado el peso asignado a la cultura letrada en nuestra tradición, es evidente que la vigilancia de las opiniones y el cerco a la imaginación siempre han ido bastante más allá de los límites establecidos por los libros e impresos de mayor enjundia conceptual y tipográfica. Asimismo, se han extendido a otras expresiones más cotidianas, circunstanciales y hasta pasajeras de la palabra escrita cuyo lugar de recepción y lectura era el espacio público, esto es, las calles y plazas donde se fijaron y divulgaron los libelos, pasquines y rótulos de los que me ocupo en estas páginas (Castillo, 1999). Es más, al tratarse de una sociedad semiletrada, en la que la autoridad conferida a la escritura era casi reverencial, el daño causado por las infamias escritas parecía aún mayor (Burke, 1987: 95-109), siendo por ello, como iremos viendo, objeto de constante atención por parte de los distintos órganos del poder político, religioso o judicial.

En lo que concierne a la España moderna, la fuerza y características de la alianza entre el poder y la religión, entre Dios y el Estado, son

[1] Este trabajo se ha realizado como parte del proyecto de investigación *"Scripta in itinere". Discursos, formas y apropiaciones de la cultura escrita en espacios públicos desde la primera Edad Moderna a nuestros días* (2015-2018), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (Ref. HAR2014-51883-P).

condiciones necesarias para comprender la intensidad de los aparatos propagandísticos desplegados con el propósito de prohibir toda opinión que no se atuviera a los fundamentos jurídicos y doctrinales de una sociedad tan cerrada y dogmática como aquélla. En consecuencia, los usos privilegiados de cierta libertad y los testimonios de toda clase de disidencia avisan de batallas individuales y de situaciones concretas de transgresión, pero difícilmente pueden aducirse para suavizar el rigor del discurso represivo o para hacer que las excepciones se conviertan en norma. Valorar el papel desempeñado por las individualidades en el devenir de la historia y, en suma, las distintas posibilidades de la crítica y el disenso frente a lo impuesto, no debe excluir ni menos eludir el reconocimiento del carácter intolerante de un sistema político y religioso amparado en una doctrina racial y cristiana. Téngase en cuenta, según palabras de Teófanes Egido, que "si por tolerancia se entiende la convivencia pacífica y plural con el disidente y con las disidencias, el consentir ideas, doctrinas y posiciones dogmáticas desviadas de las ortodoxias dominantes no podía tener cabida ni aposento en aquellos universos mentales irreconciliables con lo que se consideraba error" (2004: 67).

La omnipresencia del catolicismo en la España moderna, aun mayor tras el giro ortodoxo aprobado en el Concilio de Trento, tuvo una de sus vertientes más efectivas en la persecución de toda clase de injurias verbales y escritas dirigidas contra la Iglesia o algún aspecto de la doctrina católica. Si la discrepancia teológica se vigilaba de forma severa vigilada en los espacios del saber, todavía lo era más en la calle y en otros lugares públicos donde las infamias y opiniones se difundían con la máxima celeridad y llegaban a mucha gente, incluido, por supuesto, el tan temido "vulgo" incapaz de discernir. Los libelos, pasquines y coplas puestos bajo sospecha inquisitorial eran aquellos que hacían propaganda de otros credos —protestante, musulmán o judío—, pero también los que discrepaban con algunos puntos y misterios de la doctrina católica. Dada la identificación que había entre la Iglesia y el Estado, tampoco era raro que la censura y persecución de libelos se aplicara a quienes propagaban algunos de los abusos cometidos por los representantes eclesiásticos, en general, y los inquisitoriales, en particular.

Puesto que en trabajos anteriores he planteado distintos acercamientos a la temática y a la tipología de las principales muestras de la

escritura expuesta, monumental o no (Castillo, 2009a y 2010), esta vez quiero incidir en la argumentación esgrimida en los discursos prohibicionistas contra buena parte de los libelos, pasquines y grafitis que fueron inscritos en el palimpsesto mural de las ciudades hispanas de los siglos XVI y XVII, con particular atención a los que tuvieron por causa la herejía y otras formas de disidencia religiosa. No entraré, pues, en lo específico de cada caso, sino en las razones alegadas para perseguir dichos escritos y decretar que fueran retirados o borrados de los muros donde habían sido fijados a la vista de todos, como solía recordarse de forma puntual en cada edicto o expediente sobre el particular.

La escritura como delito

El delito perpetrado por dichas escrituras emanaba de la injuria, la blasfemia, la rebeldía o la disidencia declarada en ellas; mientras que su gravedad se relacionaba de forma directa con el modo empleado para darles difusión, que tanto podía ser la fijación de un pasquín o libelo en cualquier pared, con el añadido de su distribución callejera, como su inscripción mural rotulada con almagre, yeso o carboncillo. Verse infamado, criticado, calumniado o agredido en la fe, el poder o la honra de forma tan pública y manifiesta no era, desde luego, plato de buen gusto ni para las autoridades ni para los particulares aludidos. De ahí la calificación de acto criminal imputada a dichos escritos, según se refleja en la definición de la voz *libelo* en el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611) de Sebastián de Covarrubias: "Este crimen es muy grave, y assí se castiga con mucha severidad" (2003: 764. En ésta y las que siguen, grafía original). En la misma obra, la palabra *crimen* designa al "pecado grave" y asimismo al "que se comete contra Dios o contra el rey" (2003: 370). Lo dicho se ajustaba de manera plena a la doctrina moral y jurídica de una forma de Estado que tuvo un ingrediente fundamental en la religión, encargada de "guiar éticamente el trabajo político del príncipe, inculcar en él el sentido del deber y la diligencia obligatorios en el buen pastor, y dotarle con el don de la justicia cristiana" (Fernández-Santamaría, 1986: 76). Éstos eran los atributos de la "cristiana razón de Estado" sobre la que se cimentó la monarquía hispánica en aquellos siglos.

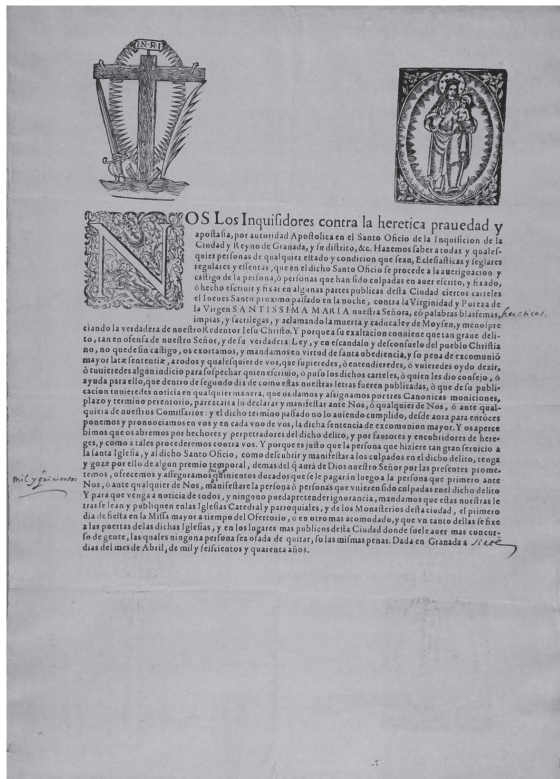
Junto a la consideración criminal de tales escritos, cuya gravedad llevó incluso a situarlos justo después del homicidio, como se hizo en 1639 en las constituciones del arzobispado de Braga (*Constituiçoens*, 1697: 649), dichas normas establecían la retirada inmediata de los pasquines y libelos al igual que el borrado de los textos escritos sobre los muros, la investigación de los autores y, conocidos éstos, su consiguiente castigo, a menudo sancionado con la pena de excomunión, conforme atestigua, entre otros, el edicto promulgado el 9 de julio de 1655 por el arzobispo de Zaragoza, fray Juan Cebrián, a propósito de "unos pasquines o libelos contra ministros del rey" que se divulgaron en dicha ciudad (AHN, Inquisición, L. 980, fol. 308-309). Dicha sanción se preveía en las constituciones del Sínodo de Astorga de 1553, en cuyo capítulo "De sententia excommunicationis" se incluía la siguiente disposición sobre "los que hazen libellos famosos":

> Otrosí, ordenamos que qualquier o qualesquier personas que contra los clérigos compusieren o hizieren libellos famosos, o los mandaren componer, incurran por el mismo hecho en sentencia de excomunión. Y esta mesma pena ayan los que los hallaren compuestos y no los rasgaren luego sin tardança" (García y García, 1984: 219).

Tras el carácter infamante atribuido por lo común a muchos de dichos escritos estaban no sólo las afrentas personales (Ruiz Astiz, 2010 y 2012), objeto primordial de los libelos famosos o de "vecinos" (Bouza, 2001: 113-125), sino más bien el cerco levantado ante toda opinión que entrañara algún disenso político o religioso (Silva, 2006, 2008 y 2010). Era el punto de partida de la cohesión —o, mejor, disciplina— requerida con el fin de consolidar un determinado sistema de gobierno, la hegemonía del catolicismo y la legitimidad de una estructura social desigual, interesadamente amparada en el derecho natural y en la limpieza de sangre. De modo que cuantas actividades, ritos, cultos o comportamientos no se atuvieran a ese orden ideológico o lo pusieran en tela juicio, ora desacreditando la autoridad, ora injuriando a la religión, ora deshonrando la fama de algunos, eran clausurados de inmediato, investigados y, resuelto el caso, sancionados (Castillo, 2006a). Entre otros testimonios posibles, así se expuso en el edicto que el día 7 de abril de

1640 publicó la Inquisición de Granada para ordenar la averiguación y castigo de la persona o personas que hubieran escrito y fijado, o hecho escribir y fijar, en algunas partes públicas de la ciudad “ciertos carteles el Iueves Santo próximo passado en la noche contra la virginidad y pureza de la Virgen Santíssima María Nuestra Señora, con palabras blasfemas, heréticas, impías y sacrílegas, y aclamando la muerta y caduca ley de Moysén y menospreciando la verdadera de nuestro redentor Iesu Christo” (AHN, Inquisición, leg. 2628, exp. 26) (Fig. 1).

FIGURA. 1. EDICTO


NOS Los Inquiſidores contra la heretica prauedad y apoſtaſia, por autoridad Apoſtolica en el Santo Oficio de la Inquiſicion de la Ciudad y Reyno de Granada, y ſu diſtrito, &c. Hazemos ſaber a todas y qualeſquier perſonas de qualquier eſtado y condicion que ſean, Ecleſiaſticas y ſeglares regulares y eſſentas, que en el dicho Santo Oficio ſe procede a la aueriguacion y caſtigo de la perſona, ò perſonas que han ſido culpadas en auer eſcrito, y fixado, ò hecho eſcriuir y fixar en algunas partes publicas deſta Ciudad ciertos carteles el Iueues Santo proximo paſſado en la noche, contra la Virginidad y Pureza de la Virgen SANTISSIMA MARIA nueſtra Señora, cõ palabras blaſfemas, hereticas, impias, y ſacrilegas, y aclamando la muerta y caduca ley de Moyſen, y menoſpreciando la verdadera de nueſtro Redentor Ieſu Chriſto. Y porque a ſu exaltacion conuiene que tan graue delito, tan en ofenſa de nueſtro Señor, y de ſu verdadera Ley, y en eſcandalo y deſconſuelo del pueblo Chriſtiano, no quede ſin caſtigo, os exortamos, y mandamos en virtud de ſanta obediencia, y ſo pena de excomuniõ mayor latæ ſententiæ, a todos y qualeſquier de vos, que ſupieredes, ò entendieredes, ó vuieredes oydo dezir, ò tuuieredes algun indicio para ſoſpechar quien eſcriuio, ó puſo los dichos carteles, ò quien les dio conſejo, ó ayuda para ello, que dentro de ſegundo dia de como eſtas nueſtras letras fueren publicadas, ò que de ſu publicacion tuuieredes noticia en qualquier manera, que os damos y aſsignamos por tres Canonicas moniciones, plazo y termino perentorio, parezcais a lo declarar y manifeſtar ante Nos, ò qualquier de Nos, ó ante qualquiera de nueſtros Comiſſarios: y el dicho termino paſſado no lo auiendo cumplido, deſde aora para entõces ponemos y pronunciamos en vos y en cada vno de vos, la dicha ſentencia de excomunion mayor. Y os apercebimos que os abremos por hechores y perpetradores del dicho delito, y por fautores y encubridores de hereges, y como a tales procederemos contra vos. Y porque es juſto que la perſona que hiziere tan gran ſeruicio a la ſanta Igleſia, y al dicho Santo Oficio, como deſcubrir y manifeſtar a los culpados en el dicho delito, tenga y goze por ello de algun premio temporal, demas del q̃ aurà de Dios nueſtro Señor por las preſentes prometemos, ofrecemos y aſſeguramos mil y quinientos ducados que ſe le pagarán luego a la perſona que primero ante Nos, ó ante qualquier de Nos, manifeſtare la perſona ò perſonas que vuieren ſido culpadas en el dicho delito. Y para que venga a noticia de todos, y ninguno pueda pretender ignorancia, mandamos que eſtas nueſtras letras ſe lean y publiquen en las Igleſias Catedral y parroquiales, y de los Monaſterios deſta ciudad, el primero dia de fieſta en la Miſſa mayor a tiempo del Ofertorio, ó en otro mas acomodado, y que vn tanto dellas ſe fixe a las puertas de las dichas Igleſias, y en los lugares mas publicos deſta Ciudad donde ſuele auer mas concurſo de gente, las quales ninguna perſona ſea oſada de quitar, ſo las miſmas penas. Dada en Granada a ſiete dias del mes de Abril, de mil y ſeiſcientos y quarenta años.

Edicto de la Inquisición de Córdoba en relación con el libelo infamante contra la virginidad de María y a favor de la ley de Moisés. Granada, 7 de abril de 1640 (AHN. Inquisición, leg. 2628, exp. 26).

Si trasladamos a este ámbito de la publicación del escrito el marco conceptual formulado por Leo Löwenthal (1991) para explicar la quema de libros a lo largo de la historia, resumido en tres factores, a saber, la voluntad de destruir o manipular la memoria, la purificación de la sociedad en términos raciales, ideológicos, religiosos o culturales, y la eliminación del sujeto considerado disidente (véase también Gimeno, 2008: 259-288), es evidente que la primera y la segunda son las que más intervinieron en la prohibición de libelos, pasquines y otros textos infamantes de naturaleza expuesta. Por un lado, en algunas circunstancias, sobre todo cuando se trataba de escritos panfletarios, la criminalización y consiguiente retirada de las calles conllevaba el objetivo de construir una determinada memoria de los acontecimientos mediante el silencio de las voces discrepantes. Y por otro, la persecución de los escritos callejeros que cuestionaban los despilfarros de la monarquía, los abusos de los gobernantes, la injusticia de determinados impuestos, el comportamiento de las autoridades eclesiásticas, la hipocresía moral o la intolerancia religiosa y cultural respondía al propósito de higienizar la sociedad en un intento de adecuarla a la ideología y moral dominantes.

Usos y espacios del escrito infamante

Aunque el pasquín y el libelo admiten algunas matizaciones respecto a su contenido y materialidad, la práctica cotidiana tendía a equiparlos (Niccoli, 2005: 36-37). Covarrubias lo hizo al señalar que los primeros tomaban su nombre de la estatua dedicada al menestral romano Pasquino, ya que en ella solían colgarse “libelos infamatorios; de donde vino llamar pasquines los tales libelos”. Añadió que dichos mensajes lo eran “en perjuizio de personas particulares y de los que goviernan y administran la justicia” (Covarrubias, 2003: 855-856). Al ocuparse del libelo, volvió a cargar las tintas sobre su carácter infamante y precisó que se trataba de escritos “que sin autor se publican, o fixándolos en colunas y esquinas de lugares públicos o esparciéndolos por las calles y lugares públicos” (2003: 764). En cuanto a las escrituras trazadas de forma directa sobre el muro, el lexicógrafo áureo definió tanto la acción de “escribir en la pared” como la práctica del *rétulo* (o *rótulo*), entendido como la

"vanda ancha en que se escribe algún epitafio o otra cosa" (2003: 908-909). Este mismo vocablo lo empleó el jesuita Martín de la Naja en su relato de las andanzas misioneras del padre Jerónimo López, en particular al evocar sus predicaciones por la diócesis de Teruel en 1620:

> Asiendo missión en la diócesis de Teruel, se llegó a confessar con él un ombre, y discurriendo por los Mandamientos, en llegando al segundo, que dize, "no jurarás", dixo: "aquí, gracias a Dios, no tengo de qué acusarme, porque después acá que leí esse rótulo, que se ve escrito en las esquinas de las calles, me e refrenado, de manera que no me acuerdo de aver jurado jamás desde entonces" (Naja, 1678: 260).

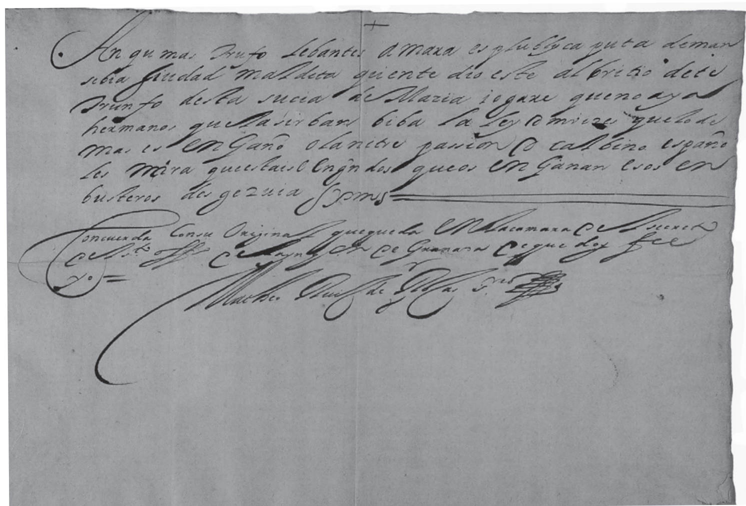
Más adelante, en 1651 el *misionero perfecto* se desplazó a Valencia, llamado por el arzobispo Pedro de Urbina y Montoya, para predicar en la ciudad, universidad y cárceles. Nada más llegar se encontró con una sucesión de "palabras y cosas obscenas y lascivas, perpetuo despertador e incentivo de pensamientos feos", que estaban "escritas y aún pintadas en las paredes, puertas y azaguanes de muchas casas, calles y plaças de la ciudad" (1678: 276). Prácticamente lo mismo le sucedió dos años después en Salamanca, donde, al decir de su biógrafo, "borráronse las palabras lascivas y escandalosas que se suelen escrivir en las paredes y puertas, y son ocasión de tantos pecados" (1678: 299).

Si en estos testimonios el modo de designar esas escrituras murales aludía sobre todo al mensaje deshonesto y blasfemo, otras veces se hizo hincapié en la técnica empleada, por lo regular la escritura a mano con yeso, carboncillo o almagre. Y, si se terciaba, hasta con un trozo de ladrillo, como el que llevaba en la faltriquera el conde de Salinas y con el que escribió, en 1561, en una pared de una de las salas del Palacio Real el texto que sigue, indignado por las continuas veces en que fue convocado y despedido por Felipe II, al parecer ocupado siempre en asuntos de mayor trascendencia (Cf. Álvarez, 1994, II: 184):

> Donde no hay verdad, no hay razón;
> donde no hay razón, no hay consejo;
> donde no hay consejo, no hay justicia;
> donde no hay justicia, no hay rey.

Tanto las anteriores referencias a estas modalidades de escritura como otras que pueden hallarse en los relatos de viajes y en la literatura de avisos es muy normal que aludan al carácter comúnmente anónimo de las mismas. Es por esto que en el curso de los expedientes abiertos por la fijación o distribución de pasquines y libelos, ya que de los grafitis las noticias son más escasas, resultara habitual el desarrollo de una pericia caligráfica con el propósito de develar la identidad del infamante (Evangelisti, 1992 y 1995). Téngase en cuenta, por ejemplo, que con motivo del proceso abierto por la Inquisición de Granada tras la colocación de un libelo contra la virginidad de María en la noche del jueves santo (5 de abril) de 1640 (Fig. 2), una de las pruebas efectuadas consistió en el cotejo de su grafía con la de otro ejemplar aparecido por aquellos días en Santiago de Compostela, llegándose a la conclusión de que "en nada es semejante la letra a la del que se puso en esta çiudad" (AHN, Inquisición, leg. 2628, exp. 75, Granada, 31 de julio de 1640).[2]

Figura. 2. Copia notarial


An que mas Arufo lebantes a Maxa es plublyca puta deman
sebia ciudad malldeta quiente dios este al brisio dete
trunfo desta sucia de Maria i gaxe que no aya
hermanos que la sirbas biba la ley de moizes que lo de
mas es engaño o la nitre pasion de calbino españo
les mira que estais engañados que os enganan esos en
busteros de gezuia

Concuerda con su orijinal que queda en la camara del secreto del Sto. offo. de la Ynquisicion de Granada de que doy fee

Matheo Ruiz de Rojas

Copia notarial del libelo infamante contra la virginidad de María y a favor de la ley de Moisés fijado en las casas del cabildo el jueves santo de 1640 (AHN, Inquisición, leg. 2628, exp. 26).

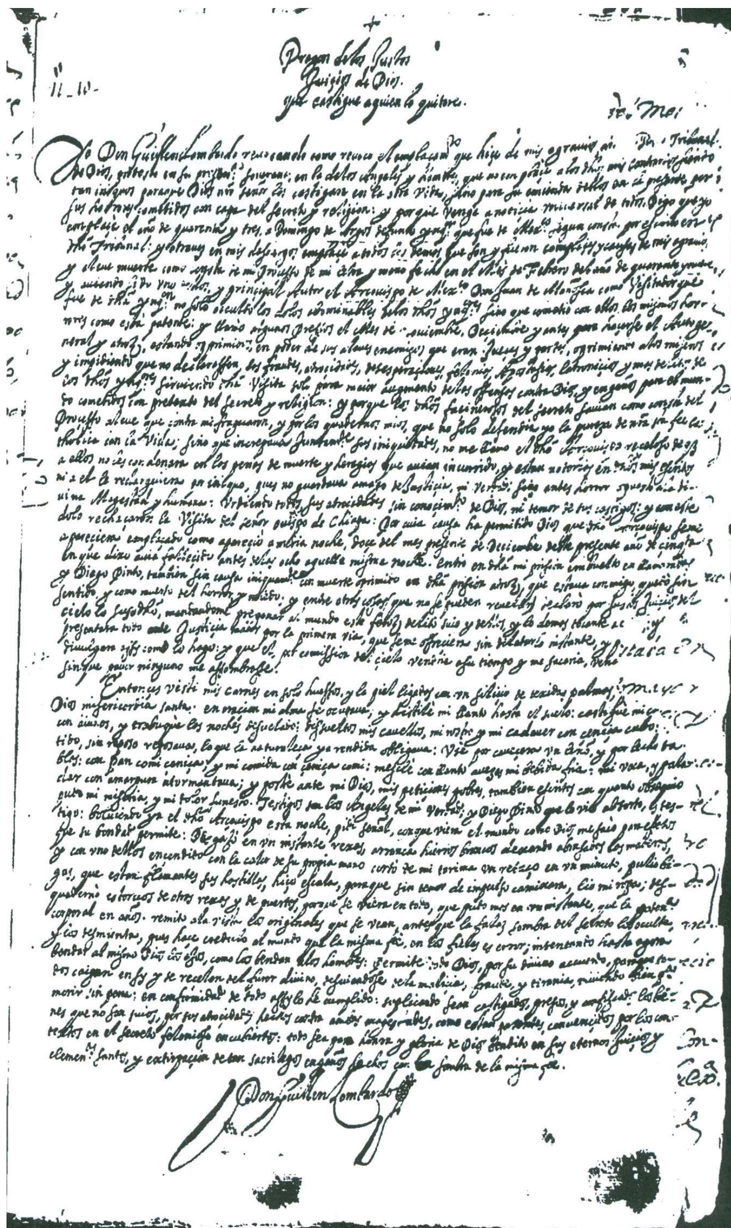
[2] Una copia del libelo, realizada por el escribano Mateo Ruiz de Rojas conforme al original que obraba en la cámara del secreto del Santo Oficio, consta en AHN, Inquisición, L. 535, fol. 215. Cf. Castillo, 2006a: 292-293.

Asimismo, era normal recalcar la forma de publicación adoptada, bien fuera la exposición en columnas, esquinas, paredes y puertas o bien arrojándolos a las calles a la manera de esos "papeles rotos" a los que tan aficionado lector era el mismo Cervantes (Castillo, 2004). En este sentido, las causas judiciales por la publicación de libelos infamantes suelen hacerse eco de que éstos se habían "oído divulgar", como se apunta en la acusación formulada por dicho delito contra el corredor y tratante Cristóbal Liranzo, vecino de México (AGN, Inquisición, vol. 267, exp. 14, año 1602, fol. 64r). Es notorio que numerosos pasquines corrieron de mano en mano en copias manuscritas e impresas, y asimismo que solían leerse en alto y hasta memorizarse, lo que incrementaba su incidencia social, máxime cuando el mensaje contenía alguna crítica hacia la religión y el poder. La Inquisición, por ello, promulgaba en cada caso el correspondiente edicto con el fin de perseguir a los autores y de recoger los libelos, según revela, por ejemplo, el expediente contra el afamado Guillermo Lombardo (Fig. 3) (AHN, Inquisición, leg. 1729, exp. 5; AGN, Inquisición, vol. 1497; Meza, 2002; Troncarelli, 2003; Silva, 2009).

El resultado de ello era un público tan vasto e indeterminado como el que integraban los transeúntes de la ciudad y los corrillos que se formaban en plazas y esquinas, algo muy distinto a la recepción alcanzada por aquellos textos cuya distribución seguía canales más restringidos o sólo frecuentados por las minorías letradas. Dicha circunstancia aumentaba la gravedad de la infamia, la disidencia o la blasfemia, de suerte que la forma de circulación callejera fue uno de los factores que más pesaron a la hora de censurar y condenar dichos escritos. En otro de los procesos instruidos por la Inquisición de Nueva España, en concreto el que afectó a Gabriel de Arratia, maestresala del obispo de Puebla, acusado por la divulgación de ciertos libelos contrarios al Santo Oficio, se señala de forma expresa que

> lo que más agravaba su delicto es que, con señales de gran regozijo, andubo en la dicha çiudad de los Ángeles publicando los dichos libelos por las plaças y portales de mercaderes, ofreçiendo traslados de ellos a todas las personas que se los pedían, diziéndoles que ya los inquisidores no podían conoçer de las causas criminales de los familiares sino que los habían de remitir a la justiçia seglar (AGN, Inquisición, vol. 463, exp. 1, año 1602, fol. 25v).

Figura. 3. Libelo



Pregon de los Justos
Juicios de Dios,
que castigue a quien lo quitare.

Don Guillen Lombardo

Libelo de Guillermo Lombardo contra el Santo Oficio de México, 1650 (AGN, Inquisición, vol. 1497, fol. 17).

Injurias a la Virgen: Granada, 1640

Debido a la naturaleza en esencia teocrática de la monarquía hispánica, los libelos, pasquines, coplas y grafitis insultantes hacia la fe católica fueron motivo de especial vigilancia, represión y castigo. Frente a la blasfemia, la herejía, la impiedad y el sacrilegio, la razón cristiana de Estado requería actuar con la máxima severidad y extirpar el mal infligido por dichas ofensas con el fin de restaurar el orden quebrantado. Antes he aludido a las pintadas lascivas y escandalosas que parecían perseguir al padre Jerónimo López allí donde éste llegaba a predicar. Cuando así aconteció, el sermón de esas jornadas tuvo por asunto la exhortación a los fieles y, en especial, a las élites urbanas para que cancelaran dichas pintadas, amenazando, en caso contrario, con hacerlo él mismo, "discurriendo por las calles, con una olla de cal mezclada con agua, borrando estas fealdades abominables con una escobilla" (Naja, 1678: 276; Castillo, 2006b: 227-228).

Con el fin de aproximarnos al lenguaje y a los argumentos esgrimidos en tales ocasiones para justificar la censura, quiero volver sobre el suceso acontecido en Granada en la semana santa de 1640. Se trata, recuérdese, de la publicación en la noche del jueves santo de un libelo que infamaba a la Virgen y ensalzaba la ley de Moisés, colocado en diferentes lugares públicos, entre ellos en las casas del cabildo, para que así fuera mayor su significado transgresor, en el doble sentido ideológico y espacial (Pulido, 1999; Castillo, 2006a: 289-294). Al principio se imputó la autoría a los portugueses de la ciudad, lo que era tanto como decir a los judíos puesto que éstos habían llegado hasta allí tras ser expulsados del reino vecino (Pulido, 2003: 178). Al final, no obstante, se determinó que el responsable había sido fray Francisco Alejandro, alias Francisco de la Cruz, religioso lego de san Francisco y ermitaño del Triunfo (AHN, Inquisición, leg. 2628, exp. 97), quien alegó haberlo hecho para que "la ciudad acabase la obra del Triunfo y se aumentase la devoçión de la Virgen" (AHN, Inquisición, leg. 2628, exp. 55, Audiencia de 25-VI-1640).[3] Mientras tanto, la aparición del libelo había desen-

[3] El Triunfo se había levantado extramuros de la puerta Elvira entre 1626 y 1636, por iniciativa municipal, con el fin de conmemorar el voto que la ciudad y los cabildos catedralicio y universitario habían hecho el día 2 de septiembre de 1618. Cf. Ureña (2005).

cadenado la inmediata movilización de la Iglesia y de las élites urbanas con la intención de reparar la afrenta y de desagraviar a la Virgen mediante distintos festejos y celebraciones religiosas, así como mediante el concurso de una intensa publicística mariana. Justo, como veremos a continuación, en una coyuntura en particular movida debido a las polémicas sobre la inmaculada concepción.

Dejando de lado datos y explicaciones referidos en otros trabajos (Castillo, 2009b y 2011), insisto ahora en algunos de los aspectos que más afectan a la relación entre la consistencia del agravio y el hecho de haberlo divulgado por medio de un libelo. De esto, precisamente, se ocuparon diversos sermones, carteles y discursos publicados en los aledaños de la fecha del suceso. Consta que el 10 de julio el maestro Gabriel Rodríguez de Escabias, comisario del Santo Oficio, envió al Consejo de la Suprema "una docena" de los discursos que había escrito y hecho imprimir "en defensa de nuestra santa fe católica por los herrores que contra ella se publicaron en esta çiudad" (AHN, Inquisición, leg. 2628, exp. 67), en clara referencia a su obra *Exhortación al herege* (1640).

Otros opúsculos relacionados con el libelo infamante fueron el impreso anónimo *Afectos piadosos*, el texto *Triunfales celebraciones*, de Luis de Paracuellos Cabeza de Vaca, y la obra *Discursos por María Santíssima y su virginal pureza*, de Francisco Guillén del Águila, caballero de la Orden de Santiago y alcalde de hijosdalgo de la Real Chancillería de Valladolid. Según su autor, este texto contenía la misma "opinión" que otro en latín salido de la tipografía tres días antes, obra "de un insigne varón, ilustre y conocido por su sangre, letras y dignidad", seguramente el que escribió el fiscal Juan Pérez de Lara (Pulido, 1999: 101, nota 24). La diferencia entre ambos opúsculos era, por un lado, la extensión, pues el latino comprendía dos pliegos y tres planas, mientras que el escrito de Guillén del Águila era de siete pliegos y medio; y, por otro, el tipo de público al que iban dirigidos, pues éste recurrió a la lengua castellana consciente de que de ese modo su opinión luciría más (Guillén, c. 1640, fol. 15r).

La publicación se produjo mientras se estaba instruyendo el proceso, cuya sentencia se esperaba, con notable carga simbólica, para el "día de Nuestra Señora de Agosto o para la Natividad del 8 de setenbre",

puntualizando que estaría bien que fuera en una de estas fechas "por aver sido la Virgen ofendida y que en su día se castiguen sus agravios", según se advirtió en la notificación remitida por el tribunal inquisitorial de Granada al Consejo de la Suprema el día 9 de julio (AHN, Inquisición, leg. 2628, exp. 66). El texto, como indica su título, era una defensa de la figura de María ante las injurias de "pública puta de mancebía" o "sucia" vertidas por el libelo. Dada la intensidad de las blasfemias, el autor invoca a distintas autoridades civiles y eclesiásticas para establecer la condición criminal de los libelos infamantes y la gravedad de éstos, en particular por dos razones: a) la dignidad de la persona o santidad injuriada, que en el caso que nos ocupa alcanzaba su máximo grado por cuanto el libelo iba dirigido contra la Virgen, despojándola de la "corona [de Reina del cielo] y el ser, vituperando la ley de Moysés, y incitando para ello a esta ciudad, cabeça de Reyno tan grande y católico"; y b) la difusión pública de la blasfemia, pues, como dice el autor, "grave crecer de delito" es "no sólo ser libelo, sino puesto en parte pública" (Guillén, c. 1640, fol. 4r-5r). Si a esto agregamos que el responsable de la ofensa fue, como se ha dicho, el ermitaño encargado del Triunfo y que el pasquín se expuso para que fuese visto y leído en fecha tan significada como la del viernes santo, incumpliendo el duelo señalado por la Iglesia para ese día, la conclusión que alcanza el autor es que el reo debía ser excomulgado y condenado a muerte.

Por entonces otras ciudades también vieron sus calles empapeladas con libelos "contra nuestra sancta fe cathólica", como se dijo, a propósito del que se encontró en Santiago, en una carta de los inquisidores de Granada al Consejo de la Suprema fechada el 31 de julio de 1640 (AHN, Inquisición, leg. 2628, exp. 75);[4] con rótulos asimismo blasfemos, caso de los que el jesuita Jerónimo López se encontró en Valencia y Salamanca cuando llegó a predicar en 1651 y 1653 (Naja, 1678: 276-277 y 299); o, poco antes, en 1626, con las cruces pintadas en torno de burla en diversos "rincones públicos y otros lugares indecentes" de la ciudad

[4] Sobre este suceso pueden verse también distintas cartas entre el Consejo de la Suprema Inquisición y el Tribunal de Galicia (AHN, Inquisición, leg. 1599); así como los sermones que se dieron en el monasterio de Santa Clara de Madrid para desagraviar la ofensa. Cf. *Sermones* (s.a.).

de Zaragoza, objeto de un edicto inquisitorial promulgado el día 20 de octubre (Navarro, 2006: 122).

La intensidad y proximidad cronológica de los testimonios aludidos avisa, de un lado, de lo habitual que se hicieron las injurias contra la religión católica o contra sus ministros; y, de otro, de su recrudecimiento en la primera mitad del siglo XVII, cuando el problema converso atravesó uno de sus momentos más graves tras la llegada de numerosos judaizantes expulsados de Portugal. No es el caso de todos los episodios referidos, pero debe tenerse en cuenta que sobre portugueses asentados en Granada recayeron justo las primeras sospechas del libelo de 1640 y que por las mismas fechas otros conversos de distintas ciudades fueron interrogados por agravios similares, ya fuera en forma de libelos, cantos o sacrilegios cometidos contra figuras de Cristo o de la Virgen, cuyo epicentro y desencadenante estuvo en el suceso del madrileño *Cristo de las Injurias* de 1632 (Pulido, 2002). A medida que los estereotipos contra los judíos se fueron instalando en el imaginario colectivo, y dieron paso a una violenta reacción social, el discurso contra ellos se fue recrudeciendo hasta convertirse en un auténtico conflicto de marcado carácter antijudío (Pulido, 2003: 177).

Sembradores de cizaña: la polémica inmaculista

Pero la primera mitad del siglo XVII fue también un periodo singularmente agitado en lo que afecta a la difusión de libelos y coplas relativos a la inmaculada concepción. La controversia tuvo su origen en la segunda mitad del siglo XII, cuando los clérigos de Lyon decidieron instituir dicha fiesta el 8 de diciembre; se fue arrastrando a lo largo de toda la Edad Media y aun seguía abierta en el siglo XVI, entre otras razones porque los prelados reunidos en el Concilio de Trento eludieron resolverla al ocuparse del pecado original (Sesión V, 17 de junio de 1546):

> Declara, sin embargo, este mismo Santo Concilio que no es intención suya comprender en este decreto, en que se trata del pecado original, a la bienaventurada e inmaculada Virgen María, Madre de Dios, sino que han de observarse las constituciones del Papa Sixto IV, de feliz recordación,

> bajo las penas en aquellas constituciones contenidas, que el Concilio renueva (Denzinger, 1963: 277).

Aprovechando esta indefinición, en los años siguientes los partidarios del misterio fueron ganando posiciones. De un lado consiguieron que el 12 de septiembre de 1617 Pablo V les diera permiso para la exposición pública de sus ideas mientras que se lo negaba a los maculistas. Y de otro, el decreto *Sanctissimus*, promulgado por Gregorio XV el 4 de junio de 1622, no sólo prohibía la defensa pública de las tesis opuestas a la concepción inmaculada de la Virgen María, sino que extendió la interdicción al ámbito privado salvo que mediara autorización expresa de la Santa Sede, lo que motivó el posterior permiso a los dominicos para que pudieran debatir entre ellos. Por todo ello, la polémica se mantuvo hasta que el 8 de diciembre de 1661 el papa Alejandro VII promulgó la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, donde definía el verdadero sentido de la palabra *concepcio* y prohibía cualquier duda o discusión pública sobre la materia (Ruiz-Gálvez, 2009).

Mientras que las embajadas iban y venían a Roma, la situación que se vivió en numerosas ciudades hispánicas, a ambos lados del Atlántico, fue en particular convulsa, pues ambos sectores se emplearon en intensas campañas de propagación. En Sevilla, por ejemplo, el principal promotor de la causa inmaculista fue el arzobispo don Pedro de Castro y Quiñones, a quien se debe un *Memorial sumario… cerca de las contradiciones que los religiosos de santo Domingo han hecho a los que defienden y siguen la opinión pía* (1615), publicado como respuesta a las polémicas despertadas por los frailes dominicos. Éstas venían arrastrándose desde el sermón que fray Domingo de Molina, prior del convento de *Regina Angelorum*, pronunció el día de la Natividad de la Virgen (8 de septiembre) de 1613; en tanto que como causas más inmediatas estaban los obstáculos que los frailes de esa orden habían puesto, el 9 de febrero, a la salida de la procesión de la Inmaculada que se custodiaba en dicho convento, así como en el pasquín que fijaron en la Puerta del Perdón de la Catedral un mes más tarde, el 9 o 10 de marzo (Reyes, 2001).

Según era práctica habitual, dicho escrito fue contestado con cánticos y libelos, al igual que con los rótulos que se colocaron en la Puerta Colorada y en numerosos edificios y casas de la ciudad, en los que se

proclamaba: "María Santíssima concebida sin mancha de pecado original", según puede leerse en un ejemplar, manuscrito en capitales romanas trazadas a ojo (Fig. 4), que se ha conservado junto a los diversos textos que acompañan al *Memorial sumario* (BNE, Mss. 9956, fol. 1). A estos rótulos se refirió tanto el arzobispo hispalense en su memorial como el anónimo ciudadano, amigo de los jesuitas, que remitió una carta a un eclesiástico de Madrid para dar razón de toda la controversia vivida en Sevilla. Éste, en concreto, llamó la atención sobre la gran cantidad de ellos, "que tienen poblada o, por mejor dezir, ornada y enriquecida toda esta ciudad", a la vez que tomó nota de su contenido: "María sin pecado original" o "María concebida sin pecado original" (Vranich, 1965: 251-261).

FIGURA. 4. CARTEL

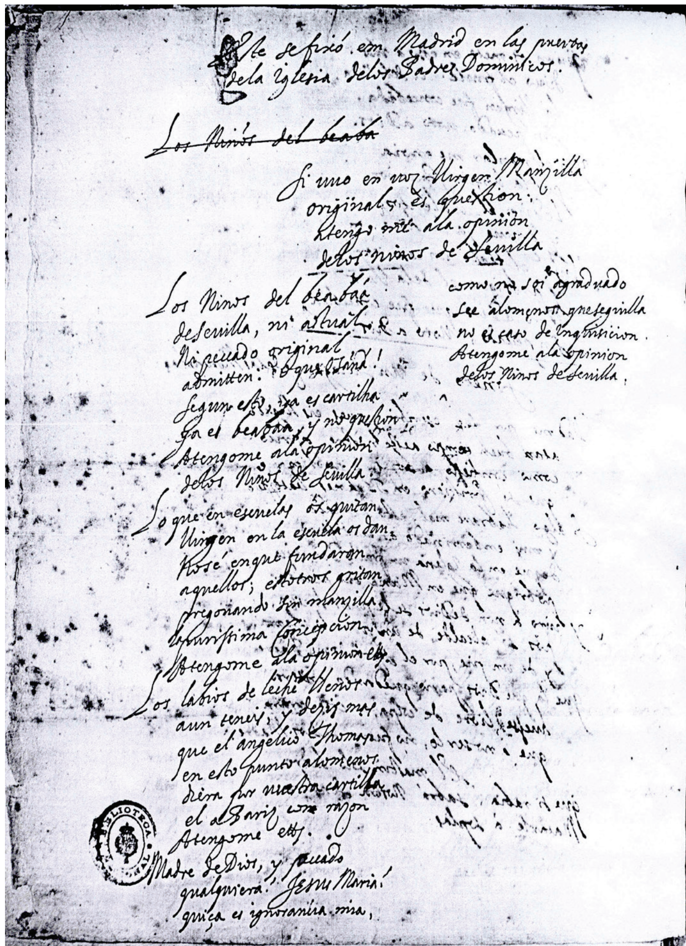


Cartel manuscrito dedicado a la Inmaculada Concepción, 1615 (BNE, mss. 9956, fol. 1).

Todo esto derivó en una serie de enfrentamientos repartidos por distintos lugares del arzobispado (Sevilla, Aracena, Écija, Morón de la Frontera, Osuna y Jerez de la Frontera), cuyo relato insiste en destacar las

infamias y agresiones de dichos frailes contra los defensores de la inmaculada concepción y, en especial, contra los jesuitas y los franciscanos, hacia quienes, según dice el texto, no faltaron las burlas con "ásperas palabras" (*Memorial*, 1615, fol. 45v). Con sumo detalle se relatan las invectivas lanzadas en sermones y prédicas, así como las infamias divulgadas mediante coplas y libelos.

FIGURA. 5. PASQUÍN


Este se fixó en Madrid en las puertas
dela iglesia delos Padres Dominicos.

Si uno en voz Virgen sin manzilla
original es question.
Atengome ala opinion
delos Niños de Sevilla

como no soi graduado
see alomenos que Sevilla
no es caso de Inquisicion.
Atengome ala opinion
delos Niños de Sevilla.

Pasquín que se fijó en Madrid en la iglesia de los padres dominicos, c. 1615 (BNE, mss. 9956, fol. 114v).

Así pues, el culto a la inmaculada contó con una elevada combatividad por algunos sectores de la Iglesia y con notable entusiasmo popular, siendo copioso el volumen de impresos, estampas, libelos y coplas difundidos con ese propósito (Fig. 5) (Cueva, 1625; Civil, 1996; García Bernal, 2006). De otro lado, tampoco debe menospreciarse el eco alcanzado por quienes no compartían el misterio, de suerte que en distintos años de la primera mitad del siglo XVII, sobre todo los más próximos a los decretos papales, aumentaron las críticas a éste. En 1618, en la capital de Nueva España, todo comenzó cuando el gremio de los plateros decidió organizar unas fiestas en honor de la inmaculada amparándose precisamente en el breve de Pablo V que prohibía cualquier opinión contraria a la concepción sin mácula de la Virgen. Contaron con el apoyo explícito del arzobispo Juan Pérez de la Serna, promotor del culto, y con la activa implicación de la orden franciscana; mientras, los dominicos se opusieron a ello porque, como se ha dicho, no compartían la postura inmaculista, aunque en su actitud también debió de pesar el miedo a perder el control de la cátedra tomista que se acababa de inaugurar en la Real Universidad de México (Chocano, 2000: 232-237). Trasladado el debate a la calle, los dominicos promovieron numerosas coplas y sátiras en las que ironizaban sobre la celebración del misterio, en tanto que los franciscanos no anduvieron a la zaga con otras poesías contrarias a los anteriores y devotas hacia la Virgen (Jiménez Rueda, 1945; Masera, 2005). El episodio merece, sin duda alguna, el calificativo de "guerra de versos", pues fue tal la intensidad y abundancia de éstos que hubo quién llegó a decir que los sonetos y canciones se habían empleado casi como "proyectiles", ya que en "número considerable pasaban de mano en mano" (AGN, Inquisición, vol. 485, exp. 16, 230-236).

Algo similar puede observarse del agitado verano de 1619 en Huesca. Unos meses antes, el 16 de abril, la universidad, siguiendo la pauta de otras academias (Gómez, 1955), había hecho voto de juramento a la inmaculada, al que se sumó de inmediato el cabildo municipal (Rodés, 1959). En el curso de los festejos programados se dieron sermones, se representaron piezas teatrales y se difundieron distintas coplas y sátiras contra el parecer de los dominicos, según hizo notar uno de éstos, el padre Juan de Biescas, quien fuera catedrático de dicha universidad, mediante carta al Consejo Supremo de la Inquisición de fecha 19 de ju-

nio. De los libelos, en concreto, anotó que "anda un soneto escandaloso y blasfemo en donde el autor hace juramentos horrendos contra los de la opinión contraria [*sic*]"; y añade que "también anda una sátira que comienza diciendo a la Virgen que anda limpia entre semana y sucia el domingo, donde todo es maltratar a los religiosos dominicos diciéndoles que hacen sucia a la Virgen" (AHN, Inquisición, leg. 4453, exp. 22). De nuevo, pues, en el centro de la invectiva estaba la orden dominica, mientras que los promotores de las tesis inmaculistas eran los jesuitas. Éstos acababan de abrir un colegio en la ciudad, por lo que, como en México entre franciscanos y dominicos, el enfrentamiento también tuvo algo que ver con el control de la enseñanza, justo cuando la Universidad de Huesca salía de un cierto letargo (Ferrer, 2008).

Si los acontecimientos mexicanos y oscenses parecían alentados de forma directa por la intensa propaganda que la Iglesia realizó tras la publicación del breve de Pablo V, eso no significa que las décadas posteriores fueran más tranquilas. En el lapso que media antes de que Alejandro VI promulgara la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, la ciudad de Huesca volvió a ser escenario de nuevas controversias en el verano de 1658, ahora utilizadas también para expresar mediante coplas, impresas y manuscritas, los recelos que se habían levantado ante el poder y las influencias acumuladas por los jesuitas. De acuerdo con el escrito de calificaciones, se trataba de "una chança contra la opinión pía de la Puríssima Conçepción, en lo qual contrabiene contra los breves apostólicos", además de "un gravíssimo libelo infamatorio contra la religión desta Compañía de Jesús, denigrativo de su fama y opinión en materias gravísimas".

El mismo razonamiento se hizo de otras coplas impresas, asimismo censuradas, tituladas *Soliloquio pío entre los padres Escobar, Mauricio y Torres*, escritas en forma de diálogo, en las que se acusaba a los jesuitas de defender el misterio de la inmaculada por interés puramente económico. Concluía la exposición señalando que su autor no merecía otro calificativo que el de "sembrador de cizaña", según la opinión de Gil Ballester, rector del Colegio de la Compañía de Jesús en Huesca. En la carta de éste, escrita el día 18 de agosto de 1658, además de calificar así al supuesto autor de las coplas, Lorenzo Cavero, quien adujo, sin embargo, que le "habían llegado a sus manos" y que las tenía en su casa

junto a otro "papel manuscrito", el rector aportó otros elementos que son muy oportunos para reconstruir no ya el contenido de éstas, incorporadas al expediente, sino el modo de circulación y las correspondientes modalidades de lectura. Alude, en concreto, a los rumores y libelos que el "buen viejo" de don Lorenzo Cavero iba dando o distribuyendo por la ciudad hasta tal punto que toda ella estaba escandalizada por sus chismes, patrañas y libelos infamatorios, leídos en corrillos, plazas y juntas para solaz de "vulgo y malos cristianos", además de reproducidos en copias manuscritas (AHN, Inquisición, leg. 4453', exp. 29, 9r).[5]

El espacio público, lugar de contestación

La calle y la palabra, hablada o escrita, fueron, pues, el espacio y la tecnología empleados para difundir opiniones, cualesquiera que éstas fueran. En estas páginas me he centrado sobre todo en las que tuvieron alguna componente herética o disidente respecto de las verdades y dogmas institucionalizados. No obstante, si nos internáramos por otros derroteros de la palabra pública y la algarabía callejera notaríamos evidentes concomitancias en las apreciaciones y en los juicios expresados. Como es natural, no tanto en lo que concierne a la materia específica de cada pasquinada, unas veces argumentos de fe, otras asuntos políticos y algunas litigios de honor, sino al modo de hacerlas efectivas y convertirlas en materias de dominio y opinión públicos. Desde luego, así lo apunta la percepción que se tuvo, en especial en determinados sectores, de que tanto las chanzas cantadas por las calles como las burlas, injurias o blasfemias vertidas en papeles, manuscritos o impresos, podían entrañar un significado claramente agitador. Tanto si se trataba del reclamo lanzado por los carteles y libelos infamantes fijados en los muros o en las casas de las personas injuriadas, como si lo era la costumbre de formar corrillos callejeros para comentar rumores y noticias, más o menos

[5] Otro testimonio que confirma el suceso de las coplas y libelos en contra y a favor de la inmaculada en la España del siglo XVII es el que concierne a los versos y jeroglíficos que algunos frailes del convento de San Francisco de Reus difundieron el 22 de octubre de 1662 durante la fiesta de la Concepción, "con grande profanidad y sin arte contra la opinión de los dominicos" (AHN, Inquisición, leg. 4454, núm. 2, fol. 1r).

rigurosos, o el hábito de canturrear canciones y coplas con frecuencia de tono subido, en todos los casos los testimonios explicitan el recurso a la voz y a la escritura para trasladar "opiniones" a la gente, difundiendo o inscribiendo dichos mensajes en los espacios públicos de la ciudad.

El hecho de que los procedimientos instruidos contra los libelos y coplas infamantes se refieran a ellos como propagadores de "opinión", según se ha visto a propósito de las coplas oscenses contrarias al misterio de la inmaculada, resulta suficientemente expresivo del potencial comunicativo que se atribuyó a dichos escritos en cuanto que alteraban la "paz social", entendida como el respeto al orden e ideología imperantes. Puede afirmarse por ello que la modalidad contestataria de las escrituras expuestas implica un cierto replanteamiento de la noción de espacio público (Burke, 2002; Silva, 2010; y Castillo, 2012), haciendo de éste un foro sujeto a la disputa y no en un ágora o espacio de cohesión social como pretende la filosofía política (Joseph, 1998).

El espacio urbano se convirtió, en suma, en el lugar donde se explicitó tanto la herejía y la disidencia como la sanción de éstas y hasta su eventual conjura por medio de otras escrituras dotadas del mismo significado mágico-religioso por lo común asignado a determinadas oraciones y reliquias escritas (Marquilhas, 1999; Bouza, 2001: 85-108). Y, como es natural, en el escenario donde tuvo lugar el escarnio público con fines ejemplarizantes y moralizadores, también con el concurso de diversas escrituras expuestas o exhibidas. Recuérdese que algunos delincuentes solían portar colgado al cuello un cartel con la noticia del delito cometido, como el que tuvo que pasear por las calles de Barcelona, Gabriel Monclús, natural de la villa de Maella, después de haber robado el órgano de la iglesia de Santa Caterina (AHCB, Pergaminos, Gabriel Monclús, 1612).

En el mismo terreno de la infamia religiosa en el que nos hemos movido a lo largo de estas páginas, bastaría con señalar las disposiciones eclesiásticas referentes a las tablas de excomulgados y pecadores que debían exponerse en las puertas de las iglesias, verbigracia la que se difundió en septiembre de 1597 en la villa de Colima con los nombres de las personas excomulgadas por no pagar diezmos, capellanías, primicias y obvenciones, publicada por el bachiller Sebastián de Valderrama, provisor del obispo de Michoacán, donde también pueden leerse las invec-

tivas de los afectados contra el sacerdote, al que tildaron de "grandísimo bellaco, loco, borracho, ladrón que cobra lo que no le deben" (AHMC, Sevilla del Río, caja 6, exp. 5; Romero, 2001; y 2008: 146-150; Silva, 2010: 378-379) (Fig. 6).

Figura. 6. Tabla

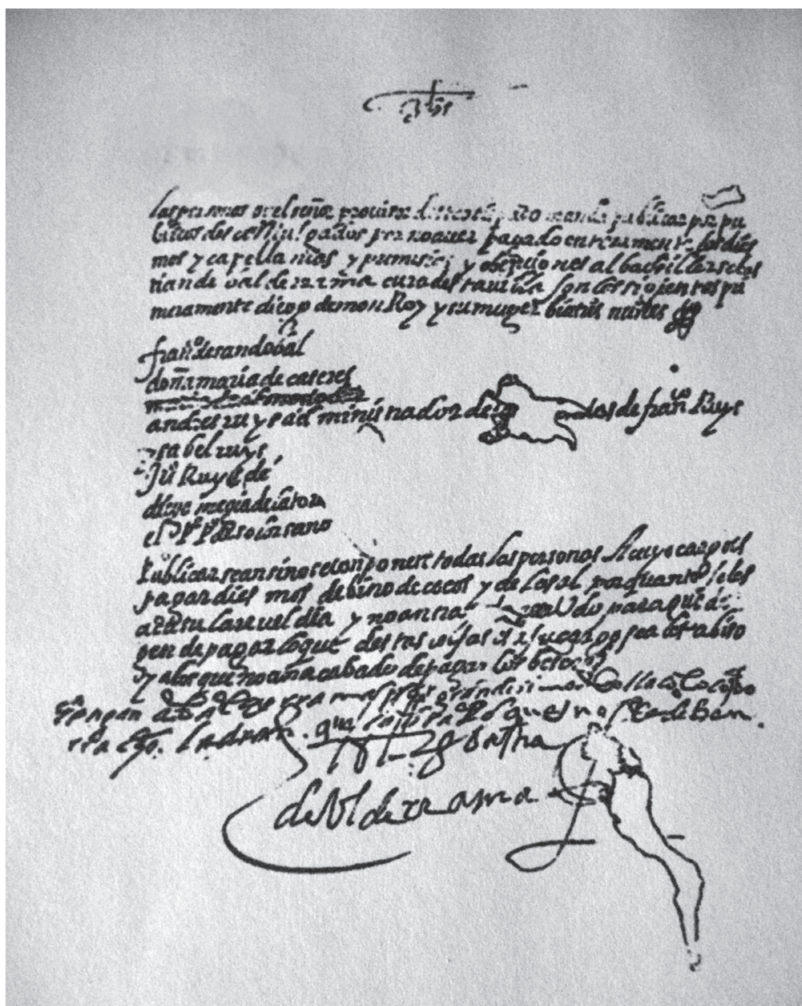


Tabla de excomulgados y pecadores ordenada por el presbítero Sebastián de Valderrama, provisor del obispo de Michoacán, con las injurias escritas contra éste por los afectados, Colima, 1597 (AHMC, Sevilla del Río, caja 6, exp. 5).

Y, por supuesto, los sambenitos con que cargaban algunos reos inquisitoriales (Castillo, 2008; Peña, 2012), primero por las calles que conducían al lugar donde se iba a celebrar el correspondiente auto de fe y, pronunciada la sentencia, colgados en las iglesias para que la "memoria de la infamia" se perpetuara y trasmitiera a las generaciones venideras, conforme se estableció en las *Instrucciones* de don Fernando Valdés, inquisidor general, fechadas en Madrid a 2 de septiembre de 1561:

> Manifiesta cosa es que todos los sambenitos de los condenados vivos y difuntos, presentes o ausentes, se ponen en las iglesias donde fueron vecinos y parroquianos al tiempo de la prisión, de su muerte o fuga, y lo mismo se hace en los de los reconciliados, después que han cumplido sus penitencias y se los han quitado, aunque no los hayan tenido más de por el tiempo que estuvieron en el tablado y les fueron leídas sus sentencias, lo cual se guarda inviolablemente y nadie tiene comisión para alterarlo. E siempre se encarga a los Inquisidores que los pongan y renueven señaladamente en los Partidos que visitasen, porque siempre hay memoria de la infamia de los herejes y de su descendencia, en los cuales se ha de poner el tiempo de sus condenados y si fue de Judíos o Moros su delito o de las nuevas herejías de Martín Lutero y sus secuaces (Jiménez Monteserín, 1980: 239-240).

En resumidas cuentas, los testimonios traídos a estas páginas nos advierten de la movilización política, religiosa y social suscitada por la divulgación pública de las ideas u opiniones disconformes con la razón cristiana de Estado. El hecho disidente era motivo sobrado para fundamentar una administración del espacio público cuyo corolario fue la prohibición y consiguiente persecución de aquellos escritos que no contaban con la autorización pertinente y que eran consecuencia de la libre apropiación de la palabra, escrita y hablada, y, en particular, de la ciudad como ámbito de difusión. A partir del siglo XVI la extensión de la herejía y la consolidación del Santo Oficio como brazo ejecutor de la política racial y religiosa de la monarquía de los Austrias concluyó con un apreciable incremento de los procesos instruidos por la publicación de escrituras infamantes. Escribir y colocar escritos en las paredes o

arrojarlos o cantarlos por la calle no sólo era una actividad prohibida, sino que sobre ella podían incluso recaer las penas más severas.

La acusación y actuaciones desplegadas en estas circunstancias entran de lleno en el ámbito de la higienización social pretendida por los Estados confesionales. Establecer una verdad religiosa es siempre incompatible con el respeto hacia otras creencias, pues la aceptación de éstas implicaría admitir que existen otras opciones de salvación fuera de la ordenada por la fe impuesta y, por tanto, podría conducir a la pérdida del control sobre las almas y las vidas. Éste, sin duda, era uno de los objetivos perseguidos por la represión de dichos escritos, al igual que, en un orden complementario, también lo fue la decisión de incluir las traducciones vulgares de la Biblia en el Índice de libros prohibidos de Paulo IV (1558) y, por lo que hace a la monarquía española, en el de Valdés del año siguiente (Fragnito, 1997 y 2005; Fernández, 2003; Rebellato, 2008).

REFERENCIAS

Archivos consultados

AGN. Archivo General de la Nación (Ciudad de México).
AHN. Archivo Histórico Nacional (Madrid).
AHCB. Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona.
AHMC. Archivo Histórico del Municipio de Colima (México).
BNE. Biblioteca Nacional de España (Madrid).

Obras consultadas

Afectos piadosos, que la devota Congregación del Espíritu Santo, siguiendo el Estandarte de la Compañía de Jesús, donde milita, publicará a vozes

por las calles al desagravio de la SS. Virgen Maria N. S. Puríssima siempre contra la intentada ofensa del infelice. Año de 1640, Málaga, Juan Serrano de Vargas. S. a. [c. 1640].

Álvarez de Toledo, Luisa Isabel, 1994, *Alonso Pérez de Guzmán, general de "La Invencible"*, Cádiz: Universidad de Cádiz.

Bouza, Fernando, 2001, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid: Marcial Pons.

Burke, Peter, 2002, "Medios y esfera pública a comienzos de la era moderna en Europa", en *De Gutenberg a Internet. Una historia social de los medios de comunicación*. De: Asa Brigs y Peter Burke, Madrid: Taurus, pp. 91-124.

Burke, Peter, 1987, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication*, Cambridge: Cambridge University Press.

Castillo Gómez, Antonio, 2012, "'There are lots of Papers Going Around and It'd be Better if There Weren't'. Broadsides and Public Opinion in the Spanish Monarchy in the Seventeenth Century". En *Beyond the Public Spher: Opinions, Publics, Spaces in Early Modern Europe*. De: Massimo Rospocher (ed.), Bologna: Il Mulino / Berlín: Duncker & Humblot, pp. 227-248.

Castillo Gómez, Antonio, 2011, "Défense et critiques de l'Inmaculée Conception: écriture et événement dans la première moitié du XVIIe siècle", en *L'écho de l'événement. Du Moyen âge à l'époque contemporaine*. De: Christine Rivalan-Guégo y Denis Rodrigues (dirs.), Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 55-64.

Castillo Gómez, Antonio, 2010, "Desde el muro. Formas y mensajes de la escritura expuesta en la ciudad altomoderna", en *La investigación en humanidades*. De: Gemma Puigvert y Carme de la Mota (eds.), Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 91-110.

Castillo Gómez, Antonio, 2009a, "La letra en la pared. Usos y funciones de la escritura expuesta en el Siglo de Oro", en *Testigo del tiempo, memoria del universo. Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XV-XVIII)*. De: Manuel F. Fernández, Carlos Alberto González y Natalia Maillard (comps.), Barcelona: Ediciones Rubeo, pp. 581-602.

Castillo Gómez, Antonio, 2009b, "Panfletos, coplas y libelos injuriosos. Palabras silenciadas en el Siglo de Oro", en *Las Españas que (no) pudieron ser. Herejías, exilios y otras conciencias (siglos XVI-XX)*. De: Manuel Peña Díaz (ed.), Huelva: Universidad de Huelva, pp. 59-73.

Castillo Gómez, Antonio, 2008, "Letras de penitencia. Denuncia y castigo públicos en la España altomoderna", *Via Spiritus*, núm. 15, pp. 53-74.

Castillo Gómez, Antonio, 2006a, "Delinquir escribiendo. Escrituras infamantes y represión inquisitorial en los siglos de Oro", en *Escrituras silenciadas en la época de Cervantes*. De: Manuel Casado Arboniés, Antonio Castillo Gómez, Paulina Numhauser y Emilio Sola (eds.), Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, pp. 283-296.

Castillo Gómez, Antonio, 2006b, *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*, Madrid: Akal.

Castillo Gómez, Antonio, 2004, "'Aunque sean los papeles rotos de las calles', Cultura escrita y sociedad en el *Quijote*", *Revista de Educación*. Número extraordinario, "El Quijote y la educación", pp. 67-76.

Castillo Gómez, Antonio, 1999, "'Amanecieron en todas la partes públicas…'. Un viaje al país de las denuncias", en *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. De: A. Castillo Gómez (comp.), Barcelona: Gedisa, pp. 143-191.

Chocano Mena, Magdalena, 2000, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Civil, Pierre, 1996, "Iconografía y relaciones de pliegos: la exaltación de la Inmaculada en la Sevilla del siglo XVII", en *Las relaciones de sucesos en España (1500-1700). Actas del Primer Coloquio Internacional*. De: Ma. Cruz García de Enterría, Henry Ettinghausen, Víctor Infantes y Augustin Redondo (eds), Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, pp. 65-77.

Constituiçoens Synodaes do Arcebispado de Braga, ordenadas no anno de 1639, 1697, Lisboa: Miguel Deslandes.

Covarrubias, Sebastián de, 2003, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Edición de Martín de Riquer, Barcelona: Alta Fulla.

CUEVA Y SILVA, Francisco de la, 1625, *Información en derecho divino y humano por la Faríssima Concepción de la soberana Virgen nuestra Señora*, Madrid: Juan González.

DENZINGER, Enrique, 1963, *El magisterio de la Iglesia. Manual de símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. Versión directa de los textos originales por Daniel Ruiz Bueno, Barcelona: Herder.

EGIDO, Teófanes, 2004, "Época moderna: de los confesionalismos a la tolerancia", en *La tolerancia en la historia*. De: José Luis Martín Rodríguez (coord.). Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 63-94.

EVANGELISTI, Claudia, 1995, "'Accepto calamo, manu propria scripsit'. Prove e perizie grafiche nella Bologna di fine Cinquecento", *Scrittura e civiltà*, núm. XIX, pp. 251-275.

EVANGELISTI, Claudia, 1992, "'Libelli famosi': processi per scritte infamanti nella Bologna di fine '500'", *Annali della Fondazionei Luigi Einaudi*, núm. XXVI, pp. 181-239.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, Sergio, 2003, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar. Defensores y detractores*, León: Universidad de León.

FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, José Antonio, 1986, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

FERRER BENIMELLI, José Antonio, 2008, *El colegio de la Compañía de Jesús en Huesca (1605-1905)*, Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.

FRAGNITO, Gigliola, 2005, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bolonia: Il Mulino.

FRAGNITO, Gigliola, 1997, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bolonia: Il Mulino.

GARCÍA BERNAL, José Jaime, 2006, "Imagen y palabra: el misterio de la Inmaculada y las solemnidades festivas en Andalucía (siglo XVII)" en *Poder y cultura festiva en la Andalucía moderna*. De: Raúl Molina Recio y Manuel Peña Díaz (coords.), Córdoba: Universidad de Córdoba, pp. 79-113.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.), 1984, *Synodicon Hispanum, III. Astorga, León y Oviedo*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Gimeno Blay, Francisco M., 2008, "Quemar libros…, ¡qué extraño placer!", en *Scripta Manent. De las ciencias auxiliares a la Historia de la Cultura Escrita*, Granada: Universidad de Granada, pp. 259-288.

Gómez, Odilio, O. F. M., 1995, "Juramentos concepcionistas de las Universidades españolas en el siglo xvii", *Archivo Ibero-Americano*. núm. 59-60, pp. 867-1045.

Guillén del Águila, Francisco, c. 1640, *Discursos por Maria Santissima y su virginal pureza contra la mano alebe y perjura con que un impío... fixó carteles abominables en ofensa de su Criador inmenso*. S.p.i.

Jiménez Monteserín, Miguel, 1980, *Introducción a la Inquisición española*, Madrid: Editora Nacional.

Jiménez Rueda, Julio, 1945, "Breve relación de las fiestas que los artífices plateros, vecinos de México, celebraron a la Purísima Virgen María, el día de la Inmaculada Concepción. Año 1618", *Boletín del Archivo General de la Nación*, pp. 349-383.

Joseph, Isaac, 1998, *La ville sans qualitè*, París: Éditions de l'Aube.

Löwenthal, Leo, 1991, *I roghi dei libri. L'eredità di Caliban*, Génova: Il Melangolo.

Marquilhas, Rita, 1999, "Orientación mágica del texto escrito", en *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. De: Antonio Castillo Gómez (comp.), Barcelona: Gedisa, pp. 111-128.

Masera, Mariana, 2005, "La voz y el pliego: textos populares y popularizantes de las calles novohispanas (siglo xvii)", en *Literatura y cultura populares de la Nueva España*. De: Mariana Masera (ed.), Barcelona: Azul Editorial / México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 98-103.

Memorial sumario de las veynte y quatro informaciones que el Arzobispo de Sevilla mandó hazer cerca de las contradiciones que los religiosos de santo Domingo han hecho a los que defienden y siguen la opinión pía de que la Virgen N. S. fue concebida sin pecado original, 1615, S.p.i.

Meza González, Javier, 2002, *El laberinto de la mentira. Guillén de Lamporte y la Inquisición*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Naja, Martín de la, 1678, *El misionero perfecto: deducido de la vida, virtudes, predicación y missiones del…padre Gerónimo López, de la Compañía de Jesús*, Zaragoza: Pascual Bueno.

NAVARRO BONILLA, Diego, 2006, "'Por y contra la escritura': las causas judiciales de la cultura escrita", en *Escrituras silenciadas en la época de Cervantes*. De: Manuel Casado Arboniés, Antonio Castillo Gómez, Paulina Numhauser y Emilio Sola (eds.), Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, pp. 113-131.

NICCOLI, Ottavia, 2005, *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Roma-Bari: Laterza.

PEÑA DÍAZ, Manuel, 2012, "Memoria inquisitorial y vida cotidiana en el mundo hispánico", en *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor Gloria. Siglos XVI-XVIII*. De: Ángela Atienza López (ed.), Madrid: Silex, pp. 187-203.

PULIDO SERRANO, Juan Ignacio, 2003, "¿Sacrilegios judíos? Análisis de un modelo antisemita", en *El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI-XX)*. De: Pere Joan i Tous y Heike Nottebaum (eds.), Tubinga: Max Niemeyer Verlag, pp. 175-194.

PULIDO SERRANO, Juan Ignacio, 2002, *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII (Análisis de las corrientes antijudías durante la Edad Moderna)*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá / Instituto Internacional de Estudios Sefardíes e Andalusíes.

PULIDO SERRANO, Juan Ignacio, 1999, "La fe desatada en devoción: proyección pública de la Inquisición en Granada (1640)", *Torre de los Lujanes*, núm. 40. pp. 95-108.

REBELLATO, Elisa, 2008, *La fabbrica dei divieti. Gli Indici dei libri proibiti da Clemente VIII a Benedetto XIV*, Milán: Sylvestre Bonnard.

REYES PEÑA, Mercedes, 2001, "Un pasquín anti-inmaculista en la Sevilla del primer tercio del siglo XVII", en *Sevilla y la literatura. Homenaje al profesor Francisco López Estrada en su 80 cumpleaños*. De: Rogelio Reyes Cano, Mercedes de los Reyes Peña y Klaus Wagner (eds.), Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 133-160.

RODÉS VINUÉS, Manuel, 1959, "Huesca y la Inmaculada", *Argensola. Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, núm. 37, pp. 47-60.

ROMERO DE SOLÍS, José Miguel, 2008, "'Estos cleriquillos con sus penillas y nadas'. Expresiones anticlericales en la Villa de Colima de la Nueva España (siglo XVI)", en *El anticlericalismo en México*. De:

Franco Savarino y Andrea Mutolo (eds.), Monterrey: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, pp. 135-150.

Romero de Solís, José Miguel, 2001, *Andariegos y pobladores. Nueva España y Nueva Galicia, siglo XVI*, Zamora (México): El Colegio de Michoacán / Universidad de Colima / Archivo Histórico del Municipio de Colima / Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.

Ruiz Astiz, Javier, 2012, *La fuerza de la palabra escrita. Amenazas e injurias en la Navarra del Antiguo Régimen*, Pamplona: Eunsa.

Ruiz Astiz, Javier, 2010, "Libelos y pasquines en la vida comunitaria: conflictividad social en Navarra (1512-1808)", en *Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna*. De: Antonio Castillo Gómez y James S. Amelang (dirs.), Carmen Serrano Sánchez (ed.), Gijón: Trea, pp. 399-422.

Ruiz-Gálvez Priego, Estrella, 2009, "Du péché originiel au péché des origines: évolution et socialisation de la notion de 'macula' (Espagne XIIIE-XVIE siécles)", en *L'Immaculisme. Un imaginaire religieux dans sa projection sociale*. De: Estrella Ruiz-Gálvez Priego (ed.), París: Indigo, pp. 98-126.

Sermones por la mañana y por la tarde en el religiosíssimo Monasterio de la Esclarecida y Católica Clara, en la insigne y real villa de Madrid, por nueve días. A los desagravios del infame pasquín que amaneció puesto en la ciudad de S. Iago, reino de Galicia, contra nuestra santa fe católica y a favor de la Iudaica y falsa, según razón natural y sobrenatural, s.l., s.n., s.a.

Silva Prada, Natalia, 2010, "Pasquines contra visitadores reales: opinión pública en las ciudades hispanoamericanas de los siglos XVI y XVII", en *Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna*. De: Antonio Castillo Gómez y James S. Amelang (dirs.), Carmen Serrano Sánchez (ed.), Gijón: Trea, pp. 373-398.

Silva Prada, Natalia, 2009, "Orígenes de una leyenda en el siglo XVII: redes irlandesas de comunicación y propaganda política en los casos inquisitoriales novohispanos de Guillermo Lombardo y fray Diego de la Cruz", *Signos Históricos*, núm. 22, julio-diciembre, pp.8-43.

Silva Prada, Natalia, 2008, "La oposición a la Inquisición como expresión de la herejía: reflexiones sobre la disidencia en el mundo colonial americano". *PROHAL Monográfico. Revista del Programa de*

Historia de América Latina, vol. I. Primera sección*: Vitral Monográfico*, 1. Buenos Aires: Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires. Disponible en http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/ prohal/dossierhere.html (consultado el 4 de noviembre de 2012).

SILVA PRADA, Natalia, 2006, "El disenso en el siglo XVII hispanoamericano: formas y fuentes de la crítica política", en *Cultura política en América. Variaciones regionales y temporales*. De: Riccardo Forte y Natalia Silva Prada (coords.), México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Juan Pablos / GEHCPA, pp. 19-42.

TRONCARELLI, Fabio, 2003, *El mito del "Zorro" y la Inquisición en México*, Llérida: Milenio.

UREÑA UCEDA, Alfredo, 2005, "El triunfo de la Inmaculada Concepción y su entorno: un destacado espacio de devoción mariana en Granada", en *"A María no tocó el pecado original". La Inmaculada en Granada* [Monasterio de la Concepción, 17 de mayo al 28 de agosto de 2005, Granada]. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, pp. 163-175.

VRANICH, Stanko B., 1965, "Carta de un ciudadano de Sevilla. La guerra mariana en el siglo XVII", *Archivo Hispalense*, núm. 137, pp. 251-261.

EL CASTIGO EN VERSO. ASPECTOS DE LA MALDICIÓN EN LA LÍRICA POPULAR HISPÁNICA, SIGLOS XVI AL XVII

Claudia Carranza Vera
El Colegio de San Luis

En su libro *El arco y la lira*, Octavio Paz comentaba que las maldiciones y las blasfemias pueden hacer "temblar el orden cósmico", y comparaba estas construcciones con los juramentos y malas palabras, que, afirmaba, "estallan como soles atroces". Cuando se unen para formular un mal pensamiento, las palabras suelen estar condenadas a su negación porque quien las profiere, recuerda Paz, por lo regular sólo se admira y arrepiente de lo dicho: "En realidad no fue él, sino 'otro', quien profirió esas frases: estaba 'fuera de sí'", suele asegurar el emisor en una especie de lugar común que trata de explicar todas las acciones violentas (1982: 52).

Lo más terrible es que la maldición —como otras expresiones que tienen una intención imperativa o, en su caso, desiderativa— tiene el don de la permanencia para la mayoría de las culturas, que consideran que las palabras son tanto o más efectivas que los hechos[1] y su pronunciación puede tener consecuencias graves. Por esta razón sorprende que, a pesar del temor que provocan, las maldiciones son recurrentes en el lenguaje cotidiano y seguramente son tan antiguas como el lenguaje, y aun más que las oraciones y las bendiciones; las encontramos en los centros ceremoniales de griegos, romanos, egipcios, entre otros; aparecen grabadas en los muros de construcciones antiguas, sumergidas en pozos profundos, muchas de ellas inscritas sobre metales, láminas de plomo, papiros, rocas, muñecos, etc. En ellas se reconocen las voces de hombres y mujeres desesperados que pedían la intervención de los dioses para

[1] Como señala José Manuel Pedrosa, en referencia a la palabra: "Desde la antigüedad, y aun hoy, se cura usando la palabra, se encanta, bendice y maldice mediante la palabra, y todos estos actos han tenido una enorme importancia social, cultural, política y jurídica" (2001: 175).

castigar a sus enemigos, contra aquel que “lanzó mal de ojo” a sus tierras y terminó con su cosecha, aquel que atentó contra su familia; el culpable o por lo menos el sospechoso de haber cometido un crimen y cuyo castigo sólo se podía esperar por un medio sobrenatural, el que hubiera incumplido un juramento o le hubiera arrebatado un amor, e incluso contra aquel o aquella a quien se deseaba, contra Dios mismo,[2] etcétera.

Lo cierto es que las maldiciones ocupan un lugar importante en nuestra cultura, en el lenguaje cotidiano, por ejemplo, se emplean de forma constante las locuciones verbales *lanzar* o *recibir* alguna maldición; también acusamos a alguien, un tanto con descuido, de “haberle echado la maldición a otra persona”. Se dice que algunos “están malditos” cuando carecen de suerte; o bien se tacha de “malditos” a quienes se quiere calificar como perversos: “De mala intención y dañadas costumbres […] ruin, miserable; que molesta o desagrada” (*DRAE*). Resulta significativo que, bajo la misma entrada, el *Diccionario de la Real Academia* anote una sexta definición para calificar a la lengua humana, a la que también se le llama “la maldita”. Esta última referencia se asemeja a la definición que diera Sebastián de Covarrubias: “La lengua maldiciente y murmuradora es pinzel del demonio y semejante a la víbora” (2003, 821: *s.v.* ‘murmuración’).

No carece de razón Covarrubias. A lo largo de los siglos, la maldición ha justificado inicios o caídas de personas, ejércitos, sociedades, cuando no de pueblos enteros. Por lo mismo, la literatura se ha llenado de argumentos en los cuales las imprecaciones tienen consecuencias terribles. Una gran cantidad de *exempla*, colecciones de milagros, relaciones de sucesos, relatos didácticos, novelas, cuentos, obras teatrales, etc., dan cuenta de los castigos que sufren quienes son víctimas de las palabras.

[2] Se requerirían volúmenes enteros para dar cuenta de la cantidad de maldiciones que se pueden encontrar en la historia de la humanidad. En el Antiguo Testamento, por ejemplo, “Dios dijo a la serpiente: ‘Por haber hecho esto, maldita seas entre todas las bestias y entre todos los animales del campo’” (Génesis, 3, 14). Cuando Job es puesto a prueba por Yavé a instancias de Satán, después de que el último “hirió a Job con una llaga incurable desde la punta de los pies hasta la coronilla de la cabeza”, Job inicia una retahíla de imprecaciones que se extienden durante 35 capítulos y que se inician con la maldición: “‘Maldito el día en que nací y la noche que dijo: ha sido concebido un hombre. Conviértase ese día en tinieblas, y Yavé allá arriba lo ignore para siempre’” (3, 3-4).

Por supuesto, la maldición también es un tópico constante en la literatura tradicional y popular, leyendas, cuentos, canciones, corridos y romances recogen este motivo que siempre tiene consecuencias estremecedoras por su patetismo. En las páginas siguientes hablaré de la aparición de la maldición en la lírica popular;[3] para ello, me centraré sobre todo en los textos que se recogen en los dos volúmenes que integran el *Nuevo corpus de la lírica popular hispánica*,[4] en el que se recogen textos de cancioneros de los siglos XV al XVII.[5] Si bien una gran parte de éstos provienen de medios impresos, muchos de ellos circularon en la oralidad hispánica y de seguro también emigraron a tierras americanas y se mantuvieron en siglos posteriores, como podremos observar en algunos casos provenientes del *Cancionero folklórico de México* y que citaremos en alguna ocasión.

Cabe señalar, también, que las palabras injuriosas eran una constante del periodo analizado. No es tan extraño que las malas palabras aparezcan en obras teatrales, pliegos sueltos, novelas, cuentos, etc.; por este motivo, algunos ejemplos provenientes de otros géneros también se comentarán a lo largo de este trabajo.

Es necesario, asimismo, tratar la praxis de la maldición y su desarrollo formal en los cancioneros. Hablar de la imprecación requiere una

[3] A partir de aquí utilizaré la definición de popular dada por Margit Frenk, quien define así a las obras que poseen "un caudal limitado de tipos melódicos y rítmicos, de temas y motivos literarios, de recursos métricos y procedimientos estilísticos (caudal limitado, pero no necesariamente reducido). Dentro de él debe moverse el autor de cada nueva canción para que ésta pueda divulgarse; dentro de él, también los innumerables individuos que, al correr del tiempo, la retocan y transforman. Queda poco margen para la originalidad y la innovación, aunque éstas no están excluidas. […] En la poesía popular la tradición —en el sentido de conjunto de recursos y temas comunes, de "escuela"— es esencia. Mejor dicho, una tradición o un cuerpo de tradiciones" (Frenk, 1971: 11). Para la distinción entre "poesía tradicional y popular", cfr. Menéndez Pidal (1941: 78-79).

[4] A partir de ahora utilizaré las siglas NC para abreviar el título del *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)*, recolectado por Margit Frenk. De la misma forma procederé para citar el *Cancionero folklórico de México*, cuyo título se reducirá en su cita a las siglas *CFM*.

[5] El *NC* (vol. II, 10, 8) incorpora un apartado titulado en específico "Maldiciones", donde se incluyen las canciones 1966 a 1987, que suman en total 27 textos con cinco versiones. Sin embargo, estos versos incluyen tanto maldiciones como insultos; veremos más adelante la diferencia. Si tomamos en cuenta algunas otras maldiciones, como un deseo o sentimiento negativo, en el sentido que más adelante comenté, en los dos volúmenes contarían 32 en total.

descripción detallada que parta de los diferentes niveles que se aprecian en su expresión: fónico-fonológicos, léxicos, sintácticos y semánticos,[6] cuando no de las características externas a la maldición pero que la complementan y que la llevan al extremo de lo mágico, como veremos en los siguientes apartados.

De la exclamación al insulto

El *DRAE* define a la maldición como la interjección que se utiliza para "expresar enojo, reprobación, [o] contrariedad", como la imprecación dirigida contra alguien o algo y "muy particularmente el deseo de que le venga algún daño". La explicación anterior plantea, de manera general, aspectos que en mayor o menor medida identifican al género. Sin embargo, también se debe tomar en cuenta que son la intención del emisor, sus deseos e incluso la percepción del destinatario los elementos que llegan a dar mayor valor a las maldiciones que, por sí mismas, son una expresión versátil, como señala Carmela Pérez-Salazar:

> Bajo la vestimenta de una imprecación caben, como se verá, muchos valores, desde el deseo hasta el lamento, la manifestación de complicidad o el recurso verbal orientado a otros fines. Las condiciones socioculturales actúan como reguladores externos: si las creencias y valores compartidos determinan el contenido del mal que se desea, la relación jerárquica entre los implicados en el intercambio, el rango social e incluso el sexo intervienen en la frecuencia, en la selección de palabras y en las preferencias por unos u otros moldes expresivos (2013: 210).

Tomando en cuenta lo anterior, se puede hacer una gradación, aproximada, que nos permita identificar diferentes tipos de maldición y que nos permita distinguir entre el insulto o la exclamación, propiamente

[6] Un estudio pormenorizado de la gramática de las maldiciones en el Siglo de Oro se encuentra en Pérez-Salazar (2013). Tomaré en cuenta este estudio para los siguientes apartados, aunque con la salvedad de que la autora se centra en formas breves de la maldición, en prosa en su mayoría, lo que aleja sus textos de los que aquí estudiamos. Véase también Botta (2013), que se centra en las maldiciones en el cancionero tardo medieval en relación con la mujer.

dicha, hasta la fórmula mágica, que por lo regular tiene fines negativos. En principio, me parece que se puede hablar de seis niveles de la optación,[7] que se determinan en cuanto al fin o la intención que tiene el emisor cuando la pronuncia; así, en primer lugar, se le llama 'maldiciones' a:

1) Exclamaciones como "¡Maldición!" o "¡maldita sea!", que se pronuncian sin mayor reflexión, en un momento de ira.

2) Las execraciones, es decir, las expresiones de coraje, frustración o cualquier otra emoción que pronuncia el emisor contra sí mismo. Este nivel de imprecación difícilmente tendrá la intención de provocar un daño real sobre el destinatario.[8] Un ejemplo lo podemos apreciar en la segunda estrofa del siguiente romance que recoge Jerónimo de Cáncer:

Y mal haya yo mil veces,
y más de dos mil haya,
porque no aprendí a barbero[9]
desde mi primera infancia.
(Jerónimo de Cáncer, [1651], *Obras varias*, en CORDE, consultado el 1 de diciembre de 2012).

Es evidente que, en este caso, el improperio no tiene otro interés que el de lamentarse por las elecciones del emisor, que no le permiten llegar a

[7] "Figura retórica de pensamiento que consiste en la manifestación vehemente de un deseo que a veces toma la forma de una exclamación. Forma parte del grupo de las figuras antes llamadas patéticas" (Cfr. Beristáin, 1998: 371).

[8] Serían actos del habla que tienen un fin comunicativo, es decir, han perdido su fuerza, se han "rutinizado" los términos (Cfr. Tabernero, 2010: 105-106 y 118).

[9] Sobran los motivos para envidiar al barbero, pues, al parecer, este personaje, a quien se solía tener por loco, parlanchín y mujeriego, era un sujeto bastante alegre que tenía posibilidades monetarias, algo de conocimiento y, sobre todo, una buena vida. Otros rasgos interesantes que se les atribuye a los de este gremio son el de ser "guitarristas y copleros", además de "parleros"; esto, tomando en cuenta que "la barbería, o la tienda del barbero, como se decía entonces de manera preferente, era un lugar importante de sociabilidad masculina —más todavía que la taberna— el lugar de encuentro, donde se liberaba la palabra, donde corrían los cuentecillos, las noticias y los chismes del pueblo, donde se hablaba también de novedades que habían llegado a la aldea, de los impuestos que era necesario pagar, de las reformas que serían indispensables para mejorar la situación, pero asimismo donde se evocaban los romances y textos que se divulgaban" (Redondo, 2005: 140-141).

las mismas circunstancias de un barbero, a quien en su momento también maldice por su envidiable condición picaresca.

Otro ejemplo, esta vez amoroso:

Al diablo doy, señora,
El bien que de vos espero,
Y aun a mí, que tanto's quiero (*NC*: 1967).

3) Las imprecaciones contra terceros que se realizan, sin intención dañina, contra cosas, personas o animales:

Mal aia la falda
del mi sonbrero,
que me quita la vista[10]
de quien bien quiero (*NC*: II, 2286 A).[11]

El tópico de culpar a terceros de la infelicidad aparece con frecuencia en los cancioneros: "¡Mal haya la barca / que acá me pasó, / que en casa de mi padre / bien me estaba yo!", reza una estrofilla del *NC* (926), que se nos antoja enunciada por una voz femenina. Cabe destacar la frase inicial: "¡Mal haya!", exclamación frecuente en diferentes tipos de cancioneros y que hoy en día se sigue produciendo tanto en el cancionero como en el habla coloquial. Esta interjección puede verse como un cliché e incluso un tópico de la lírica,[12] amorosa en su mayoría, que tiene la intención, más de lamentarse que de maldecir; por ello es frecuente encontrar estas fórmulas en textos que no derivan en una maldición como tal. Pongamos el caso de los siguientes versos, en los que la exclamación se dirige a los casamenteros:

[10] Podríamos decir que en este caso se conjugan el tópico del piropo con el de la vista del amado y que se enlaza de forma directa con el de la ausencia.

[11] Esta fórmula de entrada se ha mantenido desde el siglo XVI hasta la fecha, como lo demuestran canciones como la siguiente, proveniente del *CFM*: "¡Ay, mal haya el sueño / cuando me dormí! / Porque pasó mi chata, / y yo no la vi" (*CFM*: 3584).

[12] Se llama cliché al "repertorio de las formas estereotipadas" (Magis, 1969: 35; cfr. Garza, 1992: 503).

Mal aya el primero,
malaya el segundo,
malaya el tercero
que empeVó en el mundo
a ser casamentero (*NC*: 1975).

A pesar de que los versos anteriores ya se dirigen a alguien en concreto, el contenido todavía carece de la fuerza de la maldición; es una queja más que una expresión de ira, no existe un receptor en concreto.

3.1) La optación como experiencia compartida. Este tipo de construcciones se emplean, no sólo para el lamento, también para compartir la experiencia dolorosa para quien quiera aprender de ella:

¡Mal haya quien se enamora
sin saber el amor que toma! (*NC*: 728).[13]

El 'quien' que sustituye al destinatario aparece con frecuencia en este tipo de estrofas y otorga a la composición un carácter ambiguo, relativo e incluso confuso respecto al contexto y a las verdaderas intenciones del emisor. Un ejemplo lo vemos en una cancioncilla del *NC* cuyo estribillo reza: "¡Mal aya quien los embuelve, / los mis amores!, ¡Mal aya quien los embuelve! (NC: 480)". La validez del género se cuestiona cuando el enunciatario asegura "en Sevilla quedan presos / per cordón de mis cabellos", el contexto de la canción nos lleva a pensar que la estrofa es más un lamento que una maldición.

Fórmulas como las anteriores se convierten en una advertencia, como se puede ver en los siguientes versos provenientes de un romance del XVII: "¡Mal haya quien fía / de gente que pasa!" (Salinas, "La moza Gallega", en Bergua, 1995: 281). Siempre que no haya un destinatario explícito, la maldición abarca a una o varias personas que por alguna u otra razón caben en las características citadas.[14]

[13] Sería similar a la estrofa del *CFM* que dice: "¡Mal haya quien dijo amor,/ pudiendo decir veneno! ¡Mal haya quien come suyo / pudiendo comer lo ajeno!" (*CFM*: 4594). La fórmula de los primeros versos también se encuentra en otras latitudes.

[14] Este tipo de execración sentenciosa es similar a las que se describen en el *Deuteronomio*, libro en el que, como ya se sabe, se encuentran los castigos y maldiciones a las que se harán

3.2) Contra un grupo o generalidad. Otra forma de optación contra terceros se da cuando ésta se dirige contra un grupo tan generalizado que no es posible aplicarla a una persona en particular. Esto se puede apreciar en el caso siguiente, en el que el emisor habla de un gremio:

> Y mal haya el barberillo
> de quien nada se recata,
> y importa lo que se atreve
> mucho más de lo que sana.
> (Jerónimo de Cáncer, [1651], en CORDE, consultado el 1 de diciembre de 2012).

4) Se dice que "los dos primeros insultos del mundo fueron respectivamente 'mentiroso' y 'maldito', pronunciados por la serpiente contra Dios y por Dios contra la serpiente". Bufano y Perednik, que son quienes esto señalan, agregan: "Para que haya un insulto es necesaria una situación de conflicto", que genera una "descarga de energía" (2006: 12), que no por fuerza se dirige a una tercera persona, a veces va en contra de uno mismo, cuando "nace indefectiblemente como iniciativa privada, individual, para ser dicho en un momento preciso contra un destinatario en particular, elegido" (2006: 8), entonces se produce una situación de violencia.

En el cuarto nivel podríamos situar al insulto, pues su pronunciación puede llegar a afectar, en tanto que acción de violencia, a aquel contra quien se dirige; de ahí que la palabra maldición se emplee también como un equivalente o sinónimo de la injuria. La diferenciación que hace Pérez Salazar me parece apropiada: "El insulto atribuye, la imprecación desea" (2013: 216). En este tenor podríamos entender los versos provenientes del *Cancionero classense*:

---

acreedores quienes no sigan las leyes de Dios: "Pero si no obedeces la voz de Yavé, tu Dios, y no pones en práctica todos sus mandamientos y normas que hoy te prescribo, vendrán sobre ti todas estas maldiciones: Maldito serás en la ciudad y en el campo. Maldita será tu canasta de frutas y tu reserva de pan. Maldito el fruto de tus entrañas y el fruto de tus tierras, los partos de tus vacas y las crías de tus ovejas. Maldito serás cuando salgas y maldito también cuando vuelvas" (28, 15-19).

El diablo soys vos, que no çorra,
la Catalinorra[15] (*NC*: 1982).[16]

La diferencia no es tan clara, en una estrofa como la siguiente, que es claramente un insulto, una maldición muy leve:

E qurirín, querimona, ola,
¡con su pan se lo coma, ola!
(*NC*: 1974 bis).

5) Podríamos decir que existe un nivel que no llega a ser a la maldición y está en un punto intermedio entre el lamento y la injuria. Casos como el que cito a continuación podrían ser una maldición; sin embargo, considero que le falta fuerza para calificar como tal, se trata sólo de un deseo vehemente:

De venir avéys a la mano,
El mal villano,
De venir avéys a la mano (*NC*: 1980 A).

La agresión cobra más fuerza cuando se dirige contra una persona más específica:

[15] Respecto a la estrofa citada arriba, es de interés el apartado que dedica Rafael Ernesto Costarelli al nombre de "Catalina" y que justifica esta estrofa, pues se trata de "un nombre que connota a la mujer habladora, maligna, fingidora, zalamera y astuta. Para Iglesias Ovejero, esta connotación tendría un componente de motivación formal apoyado en: una falsa etimología *catha* 'universal' y *ruina* y en la asociación paronímica entre *cata* y *gata* […] si consideramos el signo negativo que conlleva el hipocorístico *Catalinorra* al rimar con una palabra que la vincula a un significado denigratorio como *zorra* […]. Sin embargo, la motivación más fuerte en la conformación del significado simbólico del nombre es de tipo referencial, pues la representación se desprende en gran medida de la reelaboración misógina y cómica de los relatos vinculados con santa Catalina de Siena" (Costarelli, 2012: 184). La canción citada representa, de acuerdo con el investigador, una especie de retroalimentación de esta creencia respecto a la habilidad y astucia de una mujer con el nombre de Catalina, similar al diablo y a la zorra.

[16] Este estribillo se puede encontrar en una cancioncilla erótica titulada "El caracol", algunos versos de la glosa: "[…] Las mozuelas tiernas / se huelgan con él, / porque es como miel / quaxada en almendras; / y en medio las piernas / le haçen que corra / a la Catalinorra […]" (Labrador y DiFranco, 285).

Válgate la maldiVión
por gorrión (*NC*: 1973 A).

El tratamiento de confianza que se percibe en esta estrofa y que se encuentra en muchos de nuestros ejemplos es importante, puesto que el *tú* a quien se dirige la maldición puede ser de cercanía pero también de desprecio.[17] Esta última debió de ser la intención de la cancioncilla citada si tomamos en cuenta que en el siglo XVII la palabra *gorrión* definía a todo aquel que era lujurioso.[18]

Ahora bien, es necesario notar que, a pesar de que la optación se justifica, la carencia de un deseo concreto para el maldito le resta fuerza a la injuria, que no pasa de una exclamación o una reconvención. Más ambigua es la siguiente versión del mismo poema:

Válalo la maldiVión
Al gorrión,
Válalo la maldición (*NC*: 1973 B).

En la última estrofa la maldición se refuerza en la repetición, pues, como señalara Margit Frenk, este recurso fortalece el sentimiento del emisor y, en nuestro caso, también la intención con que se pronuncian estos versos.

6) En el último nivel situaríamos a la optación más terrible, la que se emplea con la abierta intención de provocar un daño. Así, en una estrofa como la siguiente, se puede apreciar el deseo explícito de dañar al interlocutor:

Con el viexo te casaste:
a la puerta no saldrás,
para siempre morirás (*NC*: 1983 A).

[17] "En el Siglo de Oro estas fórmulas de tratamiento son muy complejas y responden a las variadas relaciones sociales y de confianza cuya trasgresión constituye una forma de insulto que puede ser muy grave: Vuesa merced era la usual de cortesía, tú indicaba mucha confianza, vos se empleaba para inferiores y criados, y él para la segunda persona interlocutora era despectivo, chistoso o muy familiar y propio de criados y gente plebeya" (Arellano, 2013: 9).

[18] Del gorrión, de acuerdo con el *Tesoro de la lengua castellana o española*, se "dize que este paxarillo es luxuriosíssimo, y a esta causa vive tan poco que el macho no passa de año, las hembras viven algo más" (Covarrubias, 1995: *s.v.* "gorrión").

Es en este tipo de locución donde ya encontramos una variedad nada despreciable de castigos o desgracias que, en su totalidad, serán dañinas para aquél sobre cuya cabeza caiga la maldición.

Los deseos…

Los deseos contra los destinatarios del cancionero son varios.[19] Encontramos extremos en los que se solicita desde un ambiguo y terrible *mal*: "Quien mal me dice, / mal le venga"; hasta la muerte o, por lo menos, la enfermedad:

> A las mozas ermosas, gustosas
> Dios me las guarde
> y a las viejas tiñosas, roñosas
> rabia las mate (1589, Poesías del *Cancionero classense*, en CORDE, 1804).

> Quien más aquí estuviere
> La pierna se le quiebre;
> Si no se le quebrare,
> Que puta sea su madre.
> (*NC*: 1968 bis).

En ocasiones el castigo se deja al destino, como ocurre en la estrofa citada arriba: "De venir habéis a la mano…"; o la que reza: "Con un viejo te casaste / y después con un rrapaz: / que a la fin tu pago avrás" (*NC*: 1983 B).

[19] Similares a los que Pérez-Salazar enumera en este periodo, en los que los deseos más frecuentes son la peste, la rabia, "las landres, postemas, bubas y demás miserias físicas y putrefacciones, algunas de origen sexual, y otros daños corporales y deformidades aparecen como fin en sí mismos o como conducentes a una muerte cruel y atormentada. […] El deseo explícito de la muerte, o de la muerte prematura o violenta (morir asesinado, reventado, o impactado por un rayo), es recurrente en los textos. La horca o la hoguera representan, como la muerte sin arrepentimiento, un fin cuya consecuencia última es la condenación eterna. […] El abandono de Dios, la compañía o el favor del diablo son deseos recurrentes […], muchas maldiciones escapan a la sistematización, apuntan a múltiples desgracias físicas o materiales, al sufrimiento anímico, al hambre o a la mala comida, a la mala suerte o a las malas noticias, a la compañía de Barrabás, al mal genérico o a las maldiciones divinas" (Pérez-Salazar, 2013: 217-219).

La intervención diabólica también se invoca en estos textos:

Pues que no puedo olvidarte,
¡el diablo aya en ti parte! (NC: 1966).

Encontramos también algunos casos en los que se pide que la persona maldita sea perseguida por plagas:

Pulgas y chinches te saken los oxos,
I otras avichuchas ke se llaman pioxos (*NC*: 1986).[20]

Las invocaciones a daños cotidianos también pueden aparecer en verso. Así podemos apreciarlo en una obra de Lope de Vega en la cual se ridiculizan los castigos que normalmente se solicitan a partir del deseo de que lo cotidiano se convierta en un infierno diario:

Plegue Dios, Sara enemiga,
que se te bueluan de ortiga
las sabanas y colchones.
plegue a Dios que al acostar
tropiezes en vn caldero
y que un gato majadero
no te dexe reposar. […]
Que vn ratonazo trauiesso
sospechando que eres queso
te coma el dedo pulgar.
Plega a Dios que alguna chinche
tu dulce sueño quebrante […][21]

Las imprecaciones, incluso, pueden provocar que la fiesta se termine, o bien que no se disfrute de ella, como se ve en el siguiente ejemplo:

[20] Las pulgas y chinches son personajes tradicionales en el campo de la maldición, e incluso se mantienen hasta nuestros días, como podemos ver en no pocas estrofas en el *CFM* del siglo XX, en estrofas como la que dice: "Ya no tengo uñas cabales, Las pulgas me hacen rabiar; / ¡qué rasquidos me hacen dar! / ¡Malhayan los animales! (*CFM*, 6195).

[21] La estrofa anterior aparece en la historia de *Tobías*, cuando uno de los personajes dirige dichas maldiciones contra una novia el día de su boda.

Galeguiño novo,
Meu galeguiño,
mal san Juan tengades
con vuesso gemido (*NC*, II: 1981).[22]

Las menciones anteriores parecen ser una reconvención curiosa; es evidente que la sola mención del castigo no es suficiente para conseguirlo, la efectividad de la maldición requiere del empleo de elementos intra y extratextuales con los que el emisor se auxiliará para lograr su objetivo en el caso de que en verdad desee provocar un daño.

En busca de la efectividad: fórmulas y ritos

Para que la optación sea eficaz, debería cumplir ciertas normas ya establecidas por la tradición. Así, por ejemplo, si la maldición se da por escrito, no puede quedar registrada en cualquier lugar ni depositarse en espacios al azar; cada elemento, lugar y palabra deben cumplir con los requisitos que garanticen que las divinidades o entes sobrenaturales a quienes se hace la petición ejecuten las acciones convenientes para cumplir los deseos del peticionario; en cambio, si la maldición se produce en la oralidad, que es lo más recurrente, decirla en voz alta sólo puede ser una manera de conseguir los deseos del emisor, aunque en ocasiones se requiere también de un tono, una expresión, un gesto, e incluso de rituales enteros, para que la optación tenga el efecto esperado.

Como es natural, al hablar de textos de otros siglos no siempre contamos con evidencias o descripciones de las acciones que pudieron

[22] Esta estrofa es la continuación de una anterior, cito aquí sólo la parte de la maldición que parece una especie de amonestación cariñosa a un niño, quizá un arrullo, lo que justificaría la petición de que no grite, llore o gima. Sin embargo, es factible también que el destinatario sea un joven impetuoso que se dirige a las fiestas de San Juan por primera vez. Esto cobra sentido tomando en cuenta la importancia que tenía esta celebración, pues, como comenta Deleito: "La fiesta de San Juan Batista, el día 24 de junio, era en España una costumbre antiquísima; pues ya los moros festejaban aquel día con luminarias, juegos de cañas y sortijas y otros esparcimientos", era noche para enamorarse "de libertad general, en que todo estaba permitido; noche de alegría, de amor y de desventura, por la cual suspiraba la juventud desde muchos meses antes; noche sagrada y bruja, de ilusión y de misterio" (1988: 48, 50).

acompañar a tal o cual maldición; cuando encontramos alguna descripción, podemos pensar que ésta es sólo un ejemplo de los rituales que pudieron acompañar a las palabras en los casos de que éstas tuvieran una intención práctica de producir un mal.

En el caso de los textos que aquí analizamos, la situación es más complicada aún, pues la enunciación de una maldición lírica carece, en principio, de la espontaneidad de la oralidad, se genera en un contexto literario o musical determinado y suele tener un carácter más lúdico que pragmático. A pesar de todo, es factible que las cancioncillas, lo mismo que otros géneros en verso de la época (el teatro, por ejemplo), copiaran fórmulas y acciones frecuentes entre la población de la época.

Un ejemplo lo encontramos en un pliego de cordel publicado en el XVII que relataba, como una historia verdadera, el suceso ocurrido a un hombre que se había transformado en un híbrido de serpiente a causa de una maldición paterna. La escena de interés se produce cuando, volviendo el padre del muchacho a casa, después de tener un enfrentamiento terrible con su hijo:

> Luego aquella tarde mesma,
> maldiziendo a su necio hijo,
> *besó tres vezes la tierra.*
> […]
> arrodillado a vna imagen,
> vertiendo lágrimas dize:
> —Plega a Dios, mi hijo, que andes
> más que la culebra arrastrado,
> y esta maldición te alcance—.[23]

[23] Relación de sucesos del XVII, publicada en verso de romance bajo el título *Caso admirable y exemplar en que se da cuenta cómo en la villa de Sarrato vn hijo desobediente cortó las tetas a su madre y a su padre dio de bofetadas porque le apartaron de su manceba. Declárase en la obra cómo, después, por la maldición de su padre el castigo que nuestro Señor le dio; exemplo marauilloso para todos los Cristianos. Compuesto por Francisco del Prado. Impresso con licencia en Madrid, en casa de Antonio Duplastre. Año 1638*. Se localiza en la Biblioteca Nacional de España, VE 169-3. Este caso fue analizado, junto con otros pliegos sueltos citados, en Carranza (2014). El subrayado es propio.

En el texto citado, los gestos cobran un valor simbólico importante: besar la tierra es símbolo de humildad y era práctica común observar este gesto frente a los monarcas o personas de autoridad —que en este caso, sería Dios—; la explicación que podemos darle a la repetición "por tres veces" no sería tan inocente, pues es de sobra conocido que el número tres tiene un significado mágico y se emplea con frecuencia en conjuros y oraciones, géneros en los que se suelen repetir, en este número de ocasiones, las palabras, frases, nombres de deidades para darle mayor fuerza a su invocación y conseguir así los fines que se buscan. Cabría entonces preguntarse si este ritual se seguía en cada ocasión en la que se pronunciaba la maldición, o bien si este ejemplo sería un fenómeno aislado que no merece tomarse en cuenta.

Respecto a la construcción formal de las maldiciones, éstas tienen una lógica gramatical. Como señala Pérez-Salazar:

> Si todas las formas de ofensa verbal seleccionan constantes léxicas y estructuras sintácticas, la maldición adquiere esquemas exclusivos (estructuras oracionales de predicado casi siempre verbal); con frecuencia, incorpora elementos modalizadores de naturaleza gramatical diversa (desde pronombres hasta partículas), y manifiesta un contenido esencialmente expresivo-desiderativo, frente al esencialmente apelativo del insulto (2013: 208).

Las maldiciones en verso que aquí nos interesan comparten la tendencia exclamativa y suelen organizarse de la siguiente manera:

1. Exclamación, que en algunos casos también es
2. La invocación (vocativo).
3. Receptor, aquel contra quien se invoca el daño.
4. Daño, deseo/predicción.
5. Cierre (en algunos casos).

La enunciación más frecuente se produce, en primer lugar, invocando, con una oración desiderativa, a un ser sobrenatural para que castigue a

una persona X con un daño determinado que también se incluye en la maldición.[24]

En el cancionero popular, tanto antiguo como moderno, esto se puede traducir de la siguiente forma: 1) o 2): se inicia con palabras y frases como: "Plega a Dios", "permita Dios", "quiera Dios",[25] "si pluguiese Dios del cielo",[26] etc. 3) Se sigue con el destinatario: "quien mal me dice", "mi hijo", "enemiga", "gorrión", "falda", 4) "que andes más que la culebra arrastrado", "para siempre morirás", etcétera.

Un ejemplo muy breve del *NC* sería como sigue:

Plega a Dios,
quien mal me dize
mal le venga,
como el sapo a la culebra (*NC*, 1984).

Por lo regular estructuras como la anterior son frecuentes tanto en cancioneros como en romanceros, e incluso en textos en prosa. Las variaciones en el orden e incluso los cambios en las palabras de las fórmulas de maldición pueden ser importantes, pues llegan a modificar la intención de la cancioncilla. Por ejemplo, el siguiente villancico, cuyo contenido ha dado mucho de que hablar:

Por amores lo maldixo
La mala madre al buen hijo:
"¡Si pluguiese a Dios del cielo
Y a su madre santa María

[24] Aunque raros, también encontramos cambios en el orden que funcionan bien. Recordemos, por ejemplo, la siguiente estructura que proviene de una obra teatral anónima: *La ventura sin buscarla*: "Pues huyes de ir conmigo / Bercebú te acompañe. ¡Plegue Cristo! (http://www.biblioteca-antologica.org/wp-content/uploads/2009/09/AN%C3%93NIMO-La-ventura-sin-buscarla-YA.pdf [consultado el 15 de febrero de 2015]).

[25] Un ejemplo del cancionero actual en México, dice: "Quiera Dios, falsa enemiga, / por lo mal que me has pagado, / que tantas lágrimas llores / como yo por ti he llorado" (*CFM*, 3372). Otra copla, menos cruel, aunque más graciosa es la siguiente redondilla: "Quiera Dios, que si es bonita / le den las viruelas locas / y su corazón de roca / se le vuelva chicharrón" (*La coqueta*, en Gaarder, 1954: 53).

[26] Podríamos incluir *ojalá*; aunque este vocablo perdió en algún momento su sentido religioso, también se emplea en estos casos.

Que no fueses tú mi hijo,
Porque yo fuese tu amiga!"
Esto dixo y lo maldixo
La mala madre al buen hijo.

Por amores lo maldixo
La mala madre al buen hijo (*NC*: 504).

Los versos anteriores dan cuenta de una maldición; casi es un texto narrativo, pues nos expone una situación muy clara. La maldición, que los editores pusieron entrecomillada, cumple con los requisitos de este tipo de invocaciones salvo por un detalle: el condicional *si*. "Si pluguiese a Dios", dice la mala madre, que solicita el favor del cielo anteponiendo la palabra *si*, que implica un deseo, una probabilidad; es decir, no se atreve a pedir de manera abierta la relación incestuosa, pero ya con sólo negar o desear que no exista el lazo filial maldice al "buen hijo".[27]

El condicional aparece con frecuencia en la estructura de las oraciones. Así, por ejemplo, en el romancero encontramos una oración como la que sigue: "Hija, si virgo no estáis / de mal fuego seáis ardida" (*Romancero*, en Piñero, núm. 70a). En el caso anterior, el condicional funciona como una especie de medida preventiva que evitaría que la persona sufra el castigo siempre y cuando cumpla con el requisito que impone la madre.

Otro ejemplo, en una estrofa que dice: "Quien me mirare / y mal me desea / de los ojos çiegue, / que nunca más vea" (*NC*: 1985), percibimos una construcción, que tiene que ver también con la intención

[27] Margit Frenk califica este texto como "sacrílega invocación, que proyecta la imagen del incesto sobre la Virgen y su hijo, suena casi a un conjuro de hechicera, de esos que conservan los archivos inquisitoriales" (2006a: 41). "Es probable, señala también nuestra investigadora, que este poema, junto con otros, tengan alguna influencia del romancero, en donde se encuentran varios ejemplos de incesto, aunque en todos los casos es el padre o el hermano quien acosa a la mujer" (2006a: 40), en el villancico citado, se trata del "único caso de incesto en el cancionero y único de un cantar que presenta un planteamiento moral, como tantos romances. Sin embargo, nunca hay que olvidar que abundantes textos medievales se perdieron y que lo que hoy vemos como casos únicos pueden no haberlo sido" (2006b: 619).

del enunciatario, similar a la maldición.[28] A pesar de que faltan dos elementos: la petición a una entidad definida y el sujeto específico contra el cual se dirige la imprecación, la intención principal parece ser la de invocar el mal para una persona. El caso anterior es una fórmula preventiva, no está dirigida a una persona en particular, el pronombre *quien* da una mayor amplitud al vocativo; sin embargo, cabe muy bien en la definición de la maldición en tanto que se formula un deseo para dañar a un tercero.

La manera en la que se pide el castigo cambia: puede hacerse mediante la petición, ruego, plegaria, cuando no como afirmación imperativa. Como señala Pérez-Salazar: "No sorprende que los deseos del mal ajeno —en particular los que un hablante profiere en un estado de ira— se formulen como posibles" (2013: 221), es por esto que la maldición se hace en tiempo futuro o en presente de subjuntivo; éste sería el caso de textos como: "Con el viexo te casaste: / a la puerta no saldrás, / para siempre morirás" (*NC*: 1983 A), o:

> Norabuena vays,
> De culo caigáis
> En un barranquillo do nunca salgáis (*NC*: 1967b).

Las variaciones en la estructura, la intención del emisor e incluso el estilo y el contenido de la fórmula maldiciente pueden llevar a la confusión respecto al género real al que pertenecen los versos.

Entre la maldición y el conjuro

La estrofa "Plega a Dios, / quien mal me dize / mal le venga, / como el sapo a la culebra (*NC*: 1984) podría calificarse como maldición, pues se desarrolla de acuerdo con las fórmulas características del género, pero de alguna manera también nos remitiría a otro género cuyas fronteras no siempre son tan evidentes: el conjuro. La confusión es frecuente en

[28] Que también es muy cercana a la fórmula del conjuro. Hablaremos del tema de los géneros en el apartado siguiente.

estos casos, sería algo similar a lo que ocurre con estrofas como la que dice: "Quien más aquí estuviere / la pierna se le quiebre; / si no se le quebrare, / que puta sea su madre" (*NC*: 1968 bis). Excepto por el tono cómico, los versos anteriores podrían verse también como una amenaza. Otro caso, citado en el apartado anterior, es el que reza:

> Quien me mirare
> y mal me desea
> de los ojos çiegue,
> que nunca más vea (*NC*: 1985).[29]

Los textos anteriores se perciben como hechizos preventivos contra el mal de ojo, la murmuración o la transgresión de los límites. La confusión entre los géneros se debe a que ambos sirven para provocar un daño. Así lo podemos ver en el siguiente caso, recogido por el Santo Oficio de España a principios del siglo XVII:

> Francisco López, clérigo Presvítero cura y beneficiado en la Iglesia de la villa de Cortil de Carnias de la abadía de Fonçea natural della de hedad de treinta y quatro años [...] en ocasión de quexarse de sus veçinos porque no le dauan sus caualgaduras para acarrear el pan de su agosto que tenía en las heredades andaua por las calles de su pueblo dando voçes diçiendo [...] que *mala piedra y niebla viniesse sobre quanto auía en el canpo [...]* y que diçiéndole vna persona que artas missas les auia dexado vno difunto avía respondido con cólera [...] maldita la que nos dexo, aviéndoles dexado a cada sacerdote ochenta misas» (AHN, 1623, lib. 836, fº331r-331v); este mismo cura «con ocasión de que algunos veçinos no le querian prestar sus machos para acarrear el trigo como se husaua, avía dicho con cólera en la calle a bozes [...] *maldito sea quanto yo os e conjurado, plega a dios que mala piedra y niebla os venga* (AHN, 1623, lib. 836, fº335v) y más adelante "maldita sea la [missa] que dexaua aquel difunto" (AHN, 1623, lib. 836, fº336r) (Tabernero, 2010: 114).

[29] Podemos comparar este texto con la siguiente fórmula apotropaica recogida en expedientes inquisitoriales del siglo XVI: "Allá vayas, mal, de la parte del mar, donde no canta gallo ni gallina, que no pares en esta casa ni en este hogar" (Cirac Estopañan, *Los procesos de hechicerías*, en Pedrosa, 2000: 92).

La frase “que mala piedra o niebla os venga” no puede ser gratuita, debe provenir de una tradición larguísima que tiene que ver con la invocación del mal o el bien para la tierra y, en general, los elementos. Las frases pronunciadas por el clérigo calificarían como diferentes ejemplos de los géneros *mágicos*,[30] es decir, forman parte de las fórmulas desiderativas, como las maldiciones, oraciones, ensalmos y conjuros, en los que se realiza una invocación, por lo regular dirigida a una entidad sobrenatural, para conseguir determinados fines que son inalcanzables por medios naturales. Las maldiciones oscilan entre los géneros,[31] pues pueden dirigirse a las divinidades en un tono suplicante, pero la intención negativa las acerca a un conjuro que, como señala José Manuel Pedrosa, “refleja creencias más apegadas a lo mágico y que se sitúan en los márgenes o fuera de la norma impuesta por la religión dominante” (2000: 10).

La principal diferencia entre los géneros suele tener que ver con la manera de solicitar los dones:

> En las oraciones y los ensalmos, el invocante tiene una actitud más sumisa y rogativa que en los conjuros, actitud que se ve reflejada en el modo como se invoca a las divinidades y como se hace la petición […]. En los ensalmos, el invocante señala que sólo con la intervención de la divinidad invocada se podrá realizar la curación […]. En los conjuros, en cambio, invocación y petición adquieren un carácter imperativo (Campos, 1999: 44).

[30] Y en realidad el problema con la definición de los géneros se repite cuando hablamos de la magia y la religión, pues la primera se basa en “la convicción de que el hombre puede alterar —con fines moralmente positivos o negativos— su vida, la vida de los demás y su entorno natural mediante conocimientos, facultades y técnicas especiales de carácter sobrenatural. Y por religión suele entenderse lo mismo, aunque se atribuye a la ayuda y colaboración de lo sagrado o de lo divino la realización de los favores o de las transformaciones —siempre moralmente positivos— que solicita el hombre” (Pedrosa, 2000: 12). Así, pues, en ambos casos el rasgo que podría diferenciar, pero al mismo tiempo provocar algún problema filosófico más profundo, es el concepto de lo *moralmente positivo*.

[31] Vale la pena señalar que los tres géneros tienen la misma raíz etimológica, pues proceden del verbo *dicere*.

Los elementos dialécticos pueden dar lugar también a la confusión, pues en este tipo de textos se da lo que Campos denomina “un juego yo-tú” que consiste en “el ‘diálogo’ entre invocante e invocado; el primero no recibe contestación del destinatario de la invocación; la respuesta a sus peticiones se supone que será de hechos y no de palabras” (1999: 46-47).

Una fórmula como: “¡Válalo el diablo, el búzano!”, se puede considerar una maldición (1534, *Segunda Celestina*, II, 128, en Pérez-Salazar, 2013: 224). La formulación e incluso la exclamación inicial justifica que se le dé carácter de maldición; sin embargo, la invocación al diablo, como a otras entidades negativas u oscuras, es un rasgo característico del conjuro. No es fácil, en realidad, pronunciarse, pues hay muchas maldiciones similares en las que se manda al diablo al destinatario. Por ejemplo:

> La mujer que a dos quiere bien
> Satanás, Bercebú, Barrabás la lleve, amén.
> (1589, Poesías del *Cancionero classense*, en CORDE, núm. 1770 C).

Otro caso es el de la invocación del favor divino que acercaría a las maldiciones a la oración. Un ejemplo es el del pliego de cordel en que un padre suplica: “Plega a Dios, mi hijo, que andes / más que la culebra arrastrado”. La palabra *plega* en, por ejemplo, los versos “Plega a Dios, quien mal me dize / mal le venga”, puede ser engañosa, pues, a pesar del tono demandante, la etimología nos lleva a pensar en que esta fórmula se inicia con una plegaria.[32]

Cuando la cuestión se plantea como ambigua, la solución podría estar en el contexto e incluso en las intenciones con las cuales se pronuncian determinadas palabras.

[32] O se trataría de una blasfemia, recuérdese que la blasfemia, lo mismo que el juramento, “consiste en el ultraje del nombre de Dios”. Como señala Tabernero: “Blasfemia y ruego o petición a Dios están separados por una frontera fácilmente traspasable en la medida en que los segundos pueden convertirse en la primera” (2010: 104).

Conclusiones

Si bien uno de los grandes temores de la humanidad se ha generado en torno a la expresión, deliberada o impulsiva, de palabras que puedan tener alguna consecuencia sobre uno mismo o sobre otros, es un hecho que éstas se han mantenido a lo largo de los siglos porque cumplen con una función muy definida, que es la de dar salida a determinados sentimientos, o bien cumplir los deseos difíciles de obtener.

Un caso llamativo es de las maldiciones, fórmulas de imprecación, optación e incluso mágicas, cuyos efectos pueden ser devastadores si se cumplen al pie de la letra. Sus consecuencias se enumeran en cantidad de géneros literarios de diferentes épocas y lugares.

Este tipo de optación es una fórmula oral o escrita que requiere de determinados elementos, rituales o efectos extralingüísticos para ser efectiva. El enunciatario cobra una enorme importancia, puesto que el código cobra sentido a partir de las intenciones que tenga el emisor cuando la pronuncia o escribe, aunque en casos como el de la execración el receptor es quien pronuncia la fórmula, y en estos casos su único fin suele ser el expresar un lamento o un insulto.

En el caso más extremo de la maldición, ésta se emparenta con los géneros mágicos como la oración, la plegaria o el conjuro, en los cuales, como señala Campos, la palabra "es sinónimo de poder; no sólo se exteriorizan necesidades, sino que se pretende conseguir resultados suscitando fuerzas ocultas o sobrenaturales" (1999: 49). Las maldiciones se diferencian de otros géneros por detalles mínimos que no siempre son tan evidentes; sin embargo, la forma o estructura en la que se presentan nos puede dar un testimonio de la existencia de fórmulas afines que se empleaban en la cotidianidad de otros tiempos. Sería interesante pensar que la lírica popular refleja las maldiciones reales, e incluso que las maldiciones se basaron en la lírica popular.

Si bien la mayoría de las fórmulas en las que me he centrado en este artículo provienen de la lírica popular hispánica, es probable que éstas se hayan mantenido en el circuito oral de América y en particular de México, como se puede apreciar por algunos de los ejemplos citados

a lo largo de este trabajo del *CFM* e incluso del corrido, cuestiones que serán tema para otros artículos.

REFERENCIAS

ARELLANO, Ignacio, 2013, "Injurian los poetas. Algunos usos, funciones y perspectivas del insulto en el Siglo de Oro", en *Los poderes de la palabra. El improperio en la cultura hispánica del Siglo de Oro*. De: Carmela Pérez-Salazar, Cristina Tabernero y Jesús M. Usunáriz (eds.), Nueva York: Peter Lang, pp. 7-25.

BERGUA, José, 1995, *Romancero español: colección de romances selectos desde el siglo XIV hasta nuestros días*, Madrid: Ediciones Ibéricas y L.C.L.

BERISTÁIN, Helena, 1998, *Diccionario de retórica y poética*, México: Porrúa.

Biblia. Latinoamérica, 1989, Ed. Pastoral, Quito: Verbo Divino.

BOTTA, Patrizia, 2013, "El improperio en los Cancioneros", en *Los poderes de la palabra. El improperio en la cultura hispánica del Siglo de Oro*. De: Carmela Pérez-Salazar, Cristina Tabernero y Jesús M. Usunáriz (eds.), Nueva York: Peter Lang, pp. 41-58.

BUFANO, Sergio y Jorge Santiago Perednik, 2006, *Diccionario de la injuria*, Madrid: Losada.

CAMPOS MORENO, Araceli (ed.), 1999, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España*, México: El Colegio de México.

CARRANZA VERA, Claudia, 2014, *De la realidad a la maravilla. Motivos y recursos de lo sobrenatural en Relaciones de sucesos hispánicas (s. XVII),* San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Corpus Diacrónico del Español (CORDE), S.f. Banco de datos de la Real Academia Española, disponible en http://corpus.rae.es/cordenet.html (consultado en diciembre de 2012).

COSTARELLI, Rafael Ernesto, 2012, "Antroponimia en la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII). Notas para un cancionero basado en los nombres". *Lemir*, núm. 16, pp. 161-270.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de, 1995, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* [1611]. Madrid: Turner, Ed. de Felipe C. R. Maldonado, Madrid: Castalia.

DELEITO PIÑUELA, José, 1988*, También se divierte el pueblo*, Madrid: Alianza.

DRAE. *Diccionario de la Lengua Española*, 2001, Madrid: Real Academia Española.

FRENK, Margit, 2006a, "Lírica tradicional y cultura popular en la Edad Media hispánica", en *Poesía popular hispánica. 44 estudios*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 19-41.

FRENK, Margit, 2006b, "El romancero y la antigua lírica popular", *Poesía popular hispánica. 44 estudios*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 604-620.

FRENK, Margit, 1971, *Entre folklore y literatura (Lírica hispánica antigua)*, Jornadas 68, México: El Colegio de México.

FRENK, Margit (comp.), 1975, *Cancionero Folklórico de México*, México: El Colegio de México [Cinco volúmenes].

FRENK, Margit (ed.), 2003, *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)*, México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras / El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica [Dos volúmenes].

FUENTES CAÑIZARES, Javier, 2011, "La maldición en el cante gitano tradicional", *Revista de Folklore,* vol. 31, núm. 352, pp. 4-25.

GAARDER, Bruce, 1954, "El habla popular y la conciencia colectiva". Tesis de doctorado. México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.

GARZA CUARÓN, Beatriz, 1992, "Los clichés iniciales en la lírica popular. México y otros países del mundo hispánico", en *Estudios de folklore y literatura dedicados a Mercedes Díaz Roig*. Serie Estudios de Lingüística y Literatura, XX, México: El Colegio de México, pp. 494-537.

MAGIS, Carlos H., 1969, *La lírica popular contemporánea. España, México. Argentina*, México: El Colegio de México.

PAZ, Octavio, 1982, *El arco y la lira: el poema. La revelación poética. Poesía e historia*, México: Fondo de Cultura Económica.

PEDROSA, José Manuel, 2001, "Los padres maldicientes: del *Génesis*, la *Odisea* y el *Kalevala* a la leyenda de Alfonso X, el Romancero y la tradición oral moderna", en *La eterna agonía del Romancero. Homenaje a Paul Bénichou*. De: Pedro M. Piñero Ramírez (ed.), Sevilla: Fundación Machado.

PEDROSA, José Manuel, 2000, *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros y ensalmos*, Gipuzkoa: Sendoa.

PÉREZ-SALAZAR, Carmela, 2013, "Mala landre te mate. Gramática y pragmática de la maldición en la literatura española de los siglos XV a XVII", en *Los poderes de la palabra. El improperio en la cultura hispánica del Siglo de Oro*. De: Carmela Pérez-Salazar, Cristina Tabernero y Jesús M. Usunáriz (eds.), Nueva York: Peter Lang, pp. 207-230.

PIÑERO RAMÍREZ, Pedro M. (ed.), 1999, *Romancero,* Madrid: Biblioteca Nueva.

REDONDO, Augustin, 2005, "De barbas y barberos en el 'Quijote'. Donaire y creación cervantina. En *Releyendo el* Quijote, *cuatrocientos años después*. De: Augustin Redondo (dir.), Madrid: Presses de la Sorbonne Nouvelle / Centro de Estudios Cervantinos, pp. 131-146.

TABERNERO SALA, Cristina, 2010, "Injurias, maldiciones y juramentos en la lengua española del siglo XVII", *Revista de Lexicografía*, núm. XVI, pp. 101-122.

DICHOSO VIENTRE: PALABRAS DE INJURIA Y DEVOCIÓN A LA VIRGEN MARÍA EN LA AMÉRICA PORTUGUESA DEL SIGLO XVI

Juliana Beatriz Almeida de Souza
Instituto de História-UFRJ, Brasil

El tema de las blasfemias en contra de la Virgen María ya despertó el interés de varios estudios. Lo que se presenta aquí es una reflexión más general en cuanto al carácter de las blasfemias en la América portuguesa, a finales del siglo XVI, cuando hubo la Primera Visitación del Santo Oficio y el análisis especifíco de uno de esos procesos inquisitoriales, lo que se hizo en contra del cura Diogo do Couto, por culpa de un sermón que él profirió en 1594. De ese análisis parte la búsqueda por las motivaciones de las palabras proferidas como parte del vocabulario corriente de la América portuguesa.

Tan presente era la Virgen en el imaginario, en las preces, en los sermones, como titular de iglesias, capillas y fiestas que, en 1574, el italiano Rafael Olivi, encarcelado como blasfemo, en la Capitanía de Ilhéus, decía que los portugueses exageraban en la veneración a las imágenes de María (Mott, 1997: 185). En la documentación inquisitorial portuguesa, se puede percibir su presencia, reclamada de diversas formas, muchas de las veces, como en el caso de Rafael Olivi, en desacuerdo con las reglas de la Iglesia católica. Sin embargo, sea como parte de actitudes devocionales no formales o sea como vía de contestación, creo que el entendimiento de las blasfemias en el ambiente colonial y en el vocabulario de la plaza pública se puede ver analizado por Mijaíl Bajtín (1987: 128-129), en donde el autor señala que las glorificaciones e injurias eran dos caras de la misma moneda: nada raro, se injuriaba elogiando y se glorificaba, injuriando.

Alain Cabantous (1998: 25-35), al estudiar las blasfemias en la Europa moderna, las entendió como un intento de comprensión de las verdades del cristianismo y de su traducción para un lenguaje popu-

lar. Así, en el contexto de las reformas, ellas han ganado el sentido de contraverdad al ofender las Escrituras o las doctrinas establecidas. En la lucha en contra de las blasfemias, Jean Delumeau (1990: 404), a su vez, vio la "normalización vigilante", o sea, la búsqueda por hacer entrar en el cuadro religioso y moral poblaciones frecuentemente refractarias a ese orden riguroso. Analizando el caso portugués, Elvira Mea (1984: 11) consideró las blasfemias como un desahogo del individuo, para quien los santos podían parecer demasiado distantes de su ruda cotidianidad. Según Riolando Azzi (1987: 217), las blasfemias de la América portuguesa ya corresponderían a un alivio delante de las presiones ejercidas por el formalismo de la religión oficial. Sería así, para el autor, una forma de respuesta indirecta en contra de la falta de libertad para la expresión de la fe popular.

Luiz Mott (1986: 188-190), al analizar en específico las blasfemias en contra de Nuestra Señora, percibió en ellas el inicio de una larga respuesta a la virginidad de María. Las blasfemias, de ese modo, comprobarían la falta de creencia de esos católicos en la virginidad perpetua de Nuestra Señora. El autor apunta que, en una sociedad marcada por la presencia de la Iglesia católica, los asuntos religiosos eran temas constantes en las charlas de los primeros colonos de todos los estratos sociales. La pureza virginal de María era, pues, un tema muy comentado, como reflexión o como insulto, manifestados por los colonos, según Luiz Mott, en los momentos de mayor autorrepresión o tensión, en donde se mostraban las profundas dudas sobre el dogma mariano (1986: 160-161). De ese modo, por ejemplo, podría comprenderse la actitud del profesor Manuel Oliveira, de Pernambuco, denunciado al Santo Oficio. Él habría dicho que Santana, antes de haber parido a la Virgen María, tuvo otras hijas, y agregó: "La Virgen Nuestra Señora no había concebido sin consentimiento de varón" ("Denunciações de Pernambuco", 1984: 191-192).

¿Presión ejercida por el formalismo, como dice Azzi (1987: 217), desahogo delante de la rudeza de lo cotidiano, como apunta Elvira Mea (1984: 11), o momentos de menor autorrepresión, como afirma Luiz Mott (1986: 160-161)? ¿Cómo entender las blasfemias? Y, ¿qué significaban en particular las blasfemias en contra de la Virgen María?

Para entender las blasfemias en contra de la Virgen María, creo que sería necesario buscar la proximidad entre temas y elementos religiosos y la vida cotidiana colonial y peninsular, así como la penetración de los símbolos de lo sagrado en la vida diaria y el significado de la Virgen en ese contexto**.** En esos cruces es posible pensar y percibir la penetración del culto mariano en suelo portugués de América. Reprochados los modelos normalizados, la devoción mariana se hizo territorio de múltiples apropiaciones culturales (Chartier, 1992: 234).

Al dudar de los poderes de los santos, al jurar por las barbas de Cristo, al atacar a los santos de manera violenta y al hacerles partícipes de sus intimidades, hombres y mujeres de la colonia parecían desear humanizar a Dios, a la Virgen y a los santos, acercándolos más a sus vidas, haciéndolos más concretos y actuantes en su cotidiano. Una especie de economía religiosa de trueques espirituales (Souza, 1989: 109; Mott, 1997: 173) prevalecía en esas actitudes: delante de las dificultades de la vida en la colonia, de las enfermedades y de las inclemencias de la naturaleza, se rogaba ayuda a esos intercesores y, como paga, se prometía fidelidad y amor eternos a ellos. Esa economía religiosa adoptaba un papel fundamental en la relación con lo sagrado y correspondía a una demanda por haberes y ventajas concretas. Si Dios, su Hijo, la Virgen o sus auxiliares fallaban, si las demandas se malograban, la no creencia o la venganza podrían aflorar como algo natural.

El converso Bento Teixeira, maestro que enseñaba a chicos a leer y a escribir, en la capitanía de Pernambuco, fue víctima de varias denuncias. Sospechoso de prácticas judaicas y de leer libros prohibidos, sin embargo, lo que parece más relevante en las denuncias son los relatos de sus blasfemias. Entre sus denunciantes están Mateus de Freitas y Braz da Malta, quienes afirmaron que él juró por las partes secretas y por las obras más vergonzosas de Nuestra Señora, aludiendo, por tanto, a las funciones vegetativas de la Virgen ("Denunciações de Pernambuco", 1984: 69, 130). El cristiano viejo Manuel Chorro Dinis también denunció a Bento Teixeira diciendo que "cinco o seis meses, poco más o menos", en la villa de Olinda, había oído decir de forma pública y reiterada que Bento Teixeira juraba por los pendejos de la Virgen Nuestra Señora ("Denunciações da Bahia", 1925: 511). La Inquisición portuguesa

entendió sus juramentos como palabras de blasfemia y que las profería por desprecio y por sentirse mal ante la Virgen y su pureza.

Como Bento Teixeira, otros mezclaron a nombres santos alusiones al bajo corporal y a las funciones vegetativas. Catarina Fernandes, hija de cristiano nuevo y de indígena, ante la insistencia del visitador para recordar si había oído a alguien jurar por el aparato reproductor de la Virgen, admitió que su marido, Manuel Rodrigues, cierta vez, en presencia suya y de su hija, había jurado por vida del coño de Nuestra Señora ("Denunciações de Pernambuco", 1984: 451).

Las imágenes verbales de excrementos, en la Época Moderna, guardaban aún una ambivalencia que las hacía tener una relación sustancial con el ciclo vida-muerte-nacimiento. El bajo corporal corresponde a la zona de los órganos genitales, que también fecundan y dan a luz. Así, se le relaciona con una concepción del mundo que funde los polos positivos y negativos en el devenir, donde esas imágenes encontraban sentido. El obsceno, entonces, sobresalía en la vida cotidiana y, en cierta medida, se conectaba con tradiciones medievales (Bajtín, 1987: 128-129). Según Bajtín (1987: 142), en el lenguaje familiar, en particular en las obscenidades, las injurias tenían con frecuencia un sentido afectuoso y elogioso. Las groserías, insultos, injurias y juramentos eran el polo negativo del bajo material y corporal en el que el desmembramiento del cuerpo, su despedazamiento, era uno de sus principales elementos (1987: 162). Toda especie de expresiones de injuria se constituía en fuente de la concepción grotesca del cuerpo (1987: 308). Eran comunes los juramentos por los diferentes miembros y órganos del cuerpo, y los más reprochables eran justamente los más difundidos: aquellos que despedazaban el cuerpo divino.

No sólo por proferir malas palabras acerca de la Virgen los cristianos nuevos se hicieron sospechosos, sino por actos irrespetuosos con las imágenes. El cristiano nuevo, cojo de un pie, Salvador da Maia, que vivía en Ilhéus, sospechoso de practicar el judaísmo, fue denunciado en la Primera Visitación en Bahía por los cristianos viejos Gaspar Lobo de Sousa, João de Uzeda, Antonio Luis Viegas. Según este último, Salvador Maia prohibía a su mujer rezar a Nuestra Señora. Además, cierta vez, al pedirle al mayordomo de una cofradía de Nuestra Señora del Rosario limosna para la Virgen, disimuló que le daba limosna y, en realidad, le

había dado una higa ("Denunciações da Bahia", 1925: 463). Días antes Gaspar Lobo había denunciado a Salvador da Maia por azotar un crucifijo y poner "los pies en un retablo de Nuestra Señora cuando tenía cópula con su mujer" (1925: 286). Preso en las cárceles de Lisboa, en la primera sesión del interrogatorio, en septiembre de 1591, dijo que las culpas que le imputaban eran falsas y que habían sido hechas por enemigos suyos. Dijo que nunca tuvo un retablo al pie de la cama cuando estuvo enfermo, que lo tenía a la derecha de la cama, en medio de la pared, ocho palmos por encima del suelo, y que era de Nuestra Señora de las Angustias. En la segunda sesión, tres días después, agregó ser buen cristiano, pero al querer rezar el Credo no supo hacerlo; ni siquiera pudo recitar los mandamientos de la ley de Dios, ni los de la Iglesia, ni los pecados mortales, ni la Salve Reina ni los artículos de la fe. El visitador de nuevo hizo amonestación *en forma*, y Salvador da Maia respondió que solía rezar por las cuentas las oraciones del Padre Nuestro y el Ave María a Dios, a Nuestra Señora y a otros santos de su devoción (ANTT, IL, proc. 2320, fls. 34v-37v. MF 3722). Salvador da Maia, entonces, acabó liberado, pues los inquisidores consideraron que, a pesar de todo, no había prueba suficiente de sus culpas.

Si en el entender del Santo Oficio escarnecer a la Virgen se relacionaba de forma directa con el luteranismo, nombre genérico que los inquisidores utilizaban para aludir al protestantismo en los monitorios inquisitoriales (Vainfas, 1997: 21-22), Solange Alberro apunta que el menoscabo de las imágenes se tradujo a menudo como práctica judaizante. En la América portuguesa, por tanto, al colocar imágenes cerca de un orinal, como João Nunes; al mantener relaciones sexuales con el crucifijo debajo de su cuerpo, como Diogo Castaño; al pinchar con un alfiler la imagen de Nuestra Señora, como el mercader Álvaro Sanches; o al quitar un brazo o una pierna de una imagen para hacer con el barro la figura de la natura del hombre, como Fernão Pires, los cristianos nuevos solían ser con frecuencia acusados de *judiar de* las imágenes católicas, expresión acuñada en el portugués que quiere decir 'maltratar' o 'escarnecer'.

Así como en la América portuguesa, también en el mundo hispánico, estudios apuntan a que los judeoconversos supieron integrarse entre los cristianos viejos y, a veces, ocultaron sus orígenes, incluso inte-

grándose en las élites (Soria, 2014). En la América portuguesa, familias de cristianos viejos y nuevos convivían y solían unirse en matrimonio, y por eso se podría imaginar un menor prejuicio ahí que en Portugal. Pero, la llegada a Bahía, y después a Pernambuco, del visitador Heitor Furtado de Mendonça, a finales del siglo XVI, rompió los supuestos lazos de convivencia que unían a cristianos viejos y nuevos, y surgieron las denuncias en contra de los sospechosos de mantener el judaísmo en secreto. Muchas rivalidades y prejuicios se pusieron en tela, siendo la Inquisición, antes ausente, factor determinante para revelarlos.

En ese contexto, el Santo Oficio procesó al cura Diogo do Couto. En julio de 1594, en la fiesta de Nuestra Señora de las Mercedes, en la iglesia de San Pedro, en Olinda, Diogo do Couto pronunció el sermón sobre el tema *Beatus venter qui te portavit*.[1] Ese sermón pareció sospechoso en particular a dos oyentes que asistían la ceremonia: a Pedro Homem de Castro, oidor de Pernambuco; y al propio visitador, Heitor Furtado de Mendonça.

En su sermón, Diogo do Couto dijo que la bienaventuranza de la Virgen no estaba en su vientre o pechos sagrados, sino en sus oídos y manos. Estas palabras le parecieron mal al visitador. Cuestionado en la mesa inquisitorial, Diogo do Couto confirmó entender que en el oído y en las manos podría estar la bienaventuranza (ANTT. IL, proc. núm. 6353 de 1594). Diogo do Couto añadió que entendía la bienaventuranza como los teólogos, y le pidió al visitador, para que pudiera declarar con mayor facilidad, que le diera "licencia para por escrito traer apuntado" a aquella mesa lo que entendiera, así como el intento y propósito de sus palabras. Heitor Furtado le consintió eso.

En el proceso se desvela un poco más sobre Diogo do Couto, sus relaciones y su actuación como cura. Al tiempo de la visitación, Diogo do Couto era oidor de la vara eclesiástica de las capitanías de Pernambuco, Tamaracá y Paraíba, con poderes de provisor y vicario general. Ocupaba, por tanto, una posición de relieve en la sociedad colonial de aquella región. Sin embargo, nacido en Bahía, se consideraba a Diogo do Couto cristiano nuevo por parte de su padre, Antônio Fernandes, de quien dijo a Heitor Furtado, tal vez con disimulo, que no lo había

[1] Bendito el vientre que te engendró.

conocido, ni sabía si era cristiano nuevo o viejo, ni de qué nación era. Por su probable origen judío, Luiz Mott y Elvira Mea analizaron el proceso de Diogo do Couto junto con varios casos de blasfemias hechas por cristianos nuevos, en un intento de percibir un comportamiento común de contestación. Sus afirmaciones nos recuerdan lo que había apuntado Novinsky. Ella identificó a los cristianos nuevos como hombres divididos entre dos mundos (Novinsky, 1972), obligados a respetar en público las creencias católicas, se conservaban en secreto fieles a la herencia de sus antepasados. Así, las blasfemias podrían ser parte de la burla que hacían los cristianos nuevos a los símbolos de la religión que les era impuesta.

El vicario de la filegresía de São Lourenço da Mata, también en Pernambuco, Francisco Pinto Doutel, acusó a Diogo do Couto de recibir soborno de cristianos nuevos. Diogo do Couto había mandado a la cárcel al ya mencionado mercader cristiano nuevo João Nunes, en razón de que un albañil vio en su casa un crucifijo en un orinal. Sin embargo, según Francisco Pinto Doutel, era fama pública que el vicario recibió agasajos de João Nunes y lo sacó de la cárcel.

Las restricciones impuestas por los breves papales y permisos religiosos que prohibían a los cristianos nuevos el acceso a los benefícios eclesiásticos se convirtieron en fuertes razones para hacerles venir del reino a los dominios portugueses de América (Salvador, 1969: 53-54), toda vez que ahí no se había instalado un tribunal inquisitorial. Por otro lado, la falta de clérigos en la América portuguesa debe de haber contribuido para relajar las restricciones a los clérigos “de nación”. Así, el ingreso de cristianos nuevos en el clero no fue excepcional pese a las duras normativas al respecto (Mello, 1989: 179-180). Los curas Manuel Afonso, investido en 1560 en una de las capitanías de la Sede de Bahía; y Manuel Dias, beneficiado de la iglesia de Olinda, desde 1585; Manuel Viegas, Antônio Viegas y Daniel do Lago, en la década de 1610; João de Paredes de Barros, natural de la capitanía bahiana y nieto del cristiano nuevo, procesado por el Santo Oficio, en 1591, sospechoso de judaísmo; y Manuel de Paredes, son ejemplos de la investidura de cristianos nuevos en las capitanías del nordeste de la América portuguesa (Salvador, 1969: 30).

Gonçalves Salvador (1969: 55-56) apunta aspectos favorables para que un cristiano nuevo decidiera seguir la carrera eclesiástica. Primero, el aspecto pecuniario, ya que tenía, como servidor del gobierno, un subsidio garantizado. Además, contaba con el dinero percibido en las misas y fiestas religiosas, que no se destinaba a los cofres públicos, y sus bienes estaban libres de fiscalización e impuestos. Más que eso, los conocimientos adquiridos como religioso, lejos del alcance de la mayor parte de la población; el respeto, el prestigio que le permitía circular entre la élite; y el poder del confesionario, que le hacía temido, eran ventajas considerables. Incluso había interés de las familias, que podían ser eximidas de sospechas por esa supuesta demostración de estima al cristianismo en una época de persecuciones y estatutos de limpieza de sangre[2] (1969: 55-56).

Si la América portuguesa sufría con la falta de curas y si las dificultades con la formación del clero eran ya considerables en Europa, en la América portuguesa esa dejadez de los curas alimentó, en gran medida, el desorden del catolicismo vivido ahí. En el púlpito, ellos debían, entre otras cosas, explicar la doctrina católica. Sin embargo, como no lo hacían con el rigor deseado por Roma, estimularon todavía más las charlas laxas de los colonos que, de esa manera, se mantuvieron discutiendo los dogmas, los sacramentos, las obligaciones de los feligreses, y establecieron con los santos una relación de intimidad, además de externar opiniones muy particulares y lejanas a las autorizadas por la Iglesia de Roma.

No hay duda de que, según el visitador, Diogo do Couto hizo mal uso de las palabras al atribuir una interpretación equivocada a las Escrituras. Sin embargo, por eso, me parece que la comprensión de su caso no está en lo que sería más característico de las blasfemias como vocabulario de la plaza pública: un desahogo, la manifestación de una respuesta o un escepticismo, una manera libertina de expresarse. Diogo do Couto hizo una interpretación del Evangelio que no estaba de acuerdo con la aceptada por la Iglesia, por desconocimiento o por discordancia.

[2] Para Sicroff (1985: 51-56), entre los principales factores para el establecimiento del primer estatuto de limpieza de sangre en España —ocurrido en 1499, en Toledo— se halla el redescubrimiento del judío en la persona del converso, haciéndole heredero de todas las acusaciones tradicionales en contra de los judíos.

Diogo do Couto había cometido otros deslices en cuanto a sus sermones. El propio visitador Heitor Furtado anota que en diciembre de 1593 oyó decir en su predicación varias veces que "mezclándose Dios con el hombre, esta mezcla de Dios con el hombre". Después de la predicación, Heitor Furtado, a solas, le advirtió que no eran bien dichas aquellas palabras, pues Dios no se mezcla con el hombre; sin embargo, se había unido al hombre. Además, añadió que pusiera más atención al hablar en el púlpito: que en las cosas de la fe había de usar palabras propias que no resultaran en un sentido erróneo. Heitor Furtado todavía registró que, en otra predicación, Diogo do Couto habría dicho que san Juan Batista había sido santificado en el vientre para no pecar de modo venial.

En la mesa inquisitorial, Diogo do Couto reconoció haber visto y leído libros prohibidos y haber permitido que otros los leyeran, como permitió a Ambrosio Peixoto leer la *Ropica Pnefma*, de João de Barros (ANTT, IL, proc. núm. 6353 de 1594; Mello, 1989: 179). Admitió aun involucrarse en quiromancia y dar permiso a personas que se curaran con oraciones (Mello, 1989: 180).

Cuando Diogo do Couto, en su prédica en la fiesta de Nuestra Señora de las Mercedes, afirmó que la bienaventuranza de la Virgen estaba en el oír y en el guardar las palabras de Dios, y no en su vientre, quiso decir, según declaró, que Cristo "había enmendado y tuviera razón al enmendar a Marcela" porque ella, beatificando el vientre y pechos sagrados, ponía la bienaventuranza en la honra. Sin embargo, la bienaventuranza, creía Diogo do Couto, se encontraba en el oído y en las manos. Cuando compareció por segunda vez a la mesa para aclarar el sermón, aceptó no negar que el vientre de la Señora y sus pechos eran bienaventurados. A la mesa, no obstante, le pareció que Diogo do Couto debía enmendar lo que había dicho, y se le sugirió que lo hiciera diciendo que Cristo enmendó a Marcela por haber dicho ella poco "de la Señora en comparación de lo mucho más" que había en ella. Diogo do Couto debía así declarar que el sentido de las palabras de Cristo era que Nuestra Señora "fuera ser bienaventurada por ser su madre, lo fuera por oír y guardar la palabra de Dios", y de ese modo declararía "el sentido" en que la Iglesia recibía dichas palabras (ANTT, IL, proc. núm. 6.353 de 1594).

Más que la represión a una blasfemia, la disputa entre Diogo do Couto y el visitador se relacionaba con un pasaje del Evangelio según san Lucas (Biblia de Jerusalém, 1952: Lc 11, 27-28), en el que se narra un episodio que ocurrió durante una de las predicaciones de Jesús. Dice el Evangelio: "Mientras él así hablaba, cierta mujer levantó la voz en medio de la multitud y le dijo: 'Felices las entrañas que te trajeron y los pechos que te amamantaron!' Él, sin embargo, respondió: 'Felices, antes, los que oyen la palabra de Dios y la observan'".

En el proceso inquisitorial (ANTT, IL, proc. núm. 6.353 de 1594) identificaron a la mujer como Marcela, de acuerdo con lo que habían hecho los doctores de la Iglesia. Marcela —también llamada en algunos textos Martila o Maximilia— debía de ser la criada de Marta, hermana de san Lázaro. En la *Legenda áurea*, de Jacob Varazze, obra principal de la hagiografía medieval, se dice que, por los méritos de María Magdalena, Jesús hizo a Marcela digna de decir "palabras santas y dulces como cuando se puso a gritar para Cristo: 'Santo es el vientre que te acogió'" (Sebastiani, 1995: 110). En la obra de Varazze, en cuanto a María Magdalena, se recogieron motivos dispersos y estructurados en una narrativa coherente y que mantenía elementos de la tradición. Esa construcción retórica se aceptó hasta el siglo XIX como histórica, o casi, no sólo por la gente llana, sino por los teólogos. Así, a María Magdalena la identificaron como la hermana de Lázaro y Marta, y no como personaje independiente de María de Betania.[3] Tras su conversión, se dibuja la propensión reductora y moralista propia de la Edad Media tardía y de los siglos siguientes. Además, como característica típica de la devoción medieval, en la construcción del personaje se agregaba "el mayor número posible de imágenes alrededor de un único núcleo narrativo" (1995: 109-110). De ahí la idea de que, por amor de Jesús a María Magdalena, hubiera sido concedida a Marcela la condición de decir palabras tan especiales.

[3] María de Betania es un personaje del Nuevo Testamento, hermana de Marta y Lázaro, mencionada en tres episodios, siempre junto a su hermana Marta. Es identificada por algunos con María de Magdalena, mujer que acompañó a Jesús antes, durante y después de la Crucificción. También se le asocia con la "pecadora" desconocida del Evangelio según san Lucas. Según este Evangelio, Marta y María de Betania vivieron en Galilea; pero no se menciona el nombre de la aldea. Tal vez pudo haber sido Magdala, y en ese caso podría ser que María de Betania y María Magdalena fueran la misma persona, ya que magdaleno es el gentilicio.

En su sermón, lo que hizo Diogo do Couto fue alegar la razón por la que Jesús habría enmendado lo que la mujer había dicho en medio de la multitud. Al hacerlo, Diogo do Couto defendió la idea de que la bienaventuranza reside en el oír y guardar las palabras de Dios. Es aun posible conjeturar que Diogo do Couto tal vez haya relacionado el pasaje de san Lucas con otros pasajes de los Evangelios en los que encontramos indicaciones de que la bienaventuranza reside en aquel que oye y cree en la palabra de Dios. En el Evangelio según san Juan, por ejemplo, encontramos un pasaje en que Jesús habría dicho: "Si alguno me ama, guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él. El que no me ama no guarda mis palabras. Y la palabra que escucháis no es mía, sino del Padre que me ha enviado" (Biblia de Jerusalén: Jn 14, 23-24).

Además, se puede identificar en los Evangelios pasajes en que Cristo pone el parentesco espiritual por encima del carnal, como en el propio Evangelio según san Lucas que narra un episodio en el que, mientras hablaba a la multitud, se avisó a Jesús de que su madre y sus parientes le querían ver. Él, entonces, contestó: "Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la Palabra de Dios y la cumplen" (Biblia de Jerusalén: Lc 8, 19-21). De ese modo, sería posible comprender por qué Diogo do Couto vio en el pasaje de san Lucas una atenuación de la bienaventuranza del vientre y del pecho de la Virgen, y que sobresaliese la de sus oídos.

Sin embargo, el pasaje que Diogo do Couto escogió discutir de forma no rigurosa, en el entender del visitador inquisitorial, se conectaba de forma directa con cuestiones importantes para la Iglesia en aquel momento. Se puede pensar que Diogo do Couto, al decir, como dijo, que no habría bienaventuranza en el vientre y en los pechos de la Virgen, acabó por poner duda sobre la Señora. Si hubo en la disputa entre Diogo do Couto y Heitor Furtado interpretaciones sobre la bienaventuranza, lo que parece prevalecer, sobre todo en la posición del visitador, es una discusión sobre la virtud de la Virgen. Así, la decisión de la mesa inquisitorial por la enmienda del sermón apuntaba a una preocupación por resguardar la devoción a Nuestra Señora, el respeto a su imagen y a sus prerrogativas.

Desde los primeros siglos cristianos se había discutido que la concepción de la Virgen se habría dado por el oído, como lo ha hecho Zenón de Verona. Según él, así como el diablo habíase insinuado al oído de Eva con seducción, destruyéndola, también Cristo, por el oído, penetró en María y, al nacer de ella, eliminó todos los vicios del corazón. María, por tanto, de acuerdo con esa tradición, había concebido a Jesús, fecundada mediante la oreja, por el Espíritu Santo. Los primeros padres de la Iglesia desarrollaron el tema de María que, en contraste con Eva, había conocido la bienaventuranza de los que escuchan la palabra de Dios. Así, los dos pasajes de san Lucas (Biblia de Jerusalén: Lc 11, 27-28; Lc 8, 19-21), además de destacar que el parentesco con Jesús se realiza en la fe, ponen de relieve la importancia de la fe de María, su significado y el porqué de haber sido proclamada bienaventurada (Biblia de Jerusalén: Lc 1, 45). Humilde sierva, María, por medio de su asentimiento —el *fiat*— se hizo personaje central de la historia de la salvación (Peretto, 1995: 1215-1216).

La afirmación de María de haber concebido por medio del oído recorrió los siglos y llegó, reforzada por el prestigio de san Bruno, al jesuita Antonio Vieira, uno de los mayores exponentes de la actuación jesuítica en América portuguesa, en el siglo XVII (Martins, 1988: 14). Escribió el jesuita: "Oiga, o Virgen, el ángel; reciba lo que os dice y anuncia en la mente y en las entrañas; y no dudes que el Hijo, que ha de nacer de vosotros, haya de entrar por los oídos en vos" (1988: 16). Muy antes de Vieira, también en un sermón, el propio san Antonio había hecho una mención al pasaje del Evangelio según san Lucas, y convocaba: "Repitamos, nosotros también, con esa mujer del Evangelio, para la gloria de la Reina de las Vírgenes: Bienaventurada aquella que mereció acoger en sus entrañas aquel que es el Bien por excelencia, el soberano Bien, la beatitud de los Ángeles, la reconciliación de los pecadores [...] Bienaventuradas, pues, las entrañas que acogieron al Criador del Cielo y de la Tierra, al Señor de los Ángeles, al Redentor de los hombres!" (en Santos, 1996: 34).

El pasaje *Beatus venter qui te portavit* estuvo aun relacionado con la oración del rosario.[4] La devoción al rosario se reforzó en el contexto de las reformas, cuando la Iglesia se sentía débil y apuntaba a una disposición combativa de afirmación de la cristiandad romana en contra de los herejes e infieles. Se valoró la devoción a la Virgen y al rosario en el combate a las crecientes acusaciones a la Iglesia católica de haberse alejado de la contemplación interior. El método de oración propuesto por el rosario señalaba, al lado de la repetición de los Ave María, justamente la meditación (Warner, 1991: 393-394, 397). Sin embargo, otra faceta del rosario, tal vez, lo haya hecho elevarse a la importancia que tuvo en el contexto de las reformas y de la expansión católica ultramarina. El rosario podía ser un método simple y de fácil aceptación para la predicación y presentación de los misterios y de las verdades de la fe. Además, favorecía una unión íntima entre la Virgen, pues era por medio de la oración dirigida a ella que el devoto penetraba en el misterio de Cristo y era convidado a imitarle, como había hecho María (Cunneen, 1996: 190). Así, de la etapa defensiva delante de los turcos, la Iglesia romana pasó a la ofensiva espiritual en el universo pagano que se abría para ella (Delumeau y Cottret, 1996: 140-141), con auxilio de las devociones a María y al rosario.

En sermones y obras de misioneros de la América portuguesa, entre los siglos XVI y XVIII, se encuentra el pasaje del Evangelio de san Lucas relacionado con la inspiración de la oración del rosario. El licenciado João Coelho, en su *Sermão do Rosário da Virgem Senhora Nossa*, en 1673, al referirse a la frase de Marcela, decía que más parecían loores de la Virgen que de Cristo, para enseguida advertir que no había aplausos

[4] La devoción al rosario se desarrolló entre los siglos XII y XVI, y se puede afirmar que ella se inició con la práctica de recitar el Ave María. En el siglo XV dos hechos fueron cruciales para pensar la constitución de la devoción al rosario. Uno fue la divulgación de la obra del dominico Alano de Rupe, *De utilitate Psalteri Mariae*, en 1470, que sistematizó la oración del rosario y que, a la su vez, empezó a ser conocida como *Rosario de la bienaventurada Virgen María*. El otro fue la fundación por T. Sprenger, también dominico, de la primera cofradía del rosario, en Colonia, Alemania, en 1475. En el siglo XVI Alberto de Castello simplificó el rosario al disminuir los misterios y seleccionar 15 principales, acerca de la Encarnación, Pasión y Muerte de Cristo; y de la Gloria de Cristo y María. La recitación de los Ave Marías y las cláusulas como breves recordaciones mnemónicas para la meditación de los misterios compusieron, entonces, la fórmula por la cual se hizo conocida la oración del rosario a partir de la época moderna. El papa Alejandro VI (1492-1503) fue el primero en mencionar la práctica y aprobarla (Staid, 1995: 1138).

divididos entre Cristo y María; no había necesidad de compartir entre los loores de la Madre y del Hijo. Los aplausos y excelencias de la Virgen eran loores y aplausos del Hijo. De modo igual, escribía Coelho, para aplaudir las excelencias de la Virgen, la Iglesia tenía el rosario (Coelho, 1677: 12-13). Antonio Vieira decía que la concepción del Verbo fue corporal en el vientre sacratísimo y la concepción del rosario fue intelectual en la mente de la Virgen (Vieira, 1688: 188).

En el siglo XVIII fray Agostinho de Santa Maria, al comentar el santuario de Nuestra Señora del Rosario en la parroquia de San Pedro en Bahía, escribía: "Se canta en este triunfo [de Lepanto] el Evangelio *Beatus venter* que, a mi parecer, viene muy a medida porque todo él es un agradecimiento que santa Marcela hizo a Cristo Señor Nuestro, loando su encarnación en el vientre purísimo de María, así como otra no menos reñida batalla en la que los fariseos soberbios contendían, blasfemaban, como los mismos turcos en contra del mismo Señor, y en aplausos de la victoria, aquella mujer, figura de la Iglesia (como la tiene el Venerable Beda)[5] dio vivas a Cristo, loando por ser Hijo de María Santísima: *Beatus venter, qui te portavit*. Donde no sólo en las palabras de loor de Marcela, pero en las que Cristo le dio en respuesta, pienso yo estar expresadas las figuras de los misterios del Rosario de la Santísima Virgen" (Santa Maria, 1722: 76-77).

De ese modo, el proceso de Diogo do Couto no parece insertarse en el ámbito de las meras blasfemias ni señalar, por más estrechas que fueran sus relaciones con los cristianos nuevos de Pernambuco, alguna mancha de "ley mosaica" en su fe cristiana. El tema que él trató, como se buscó demostrar, había sido considerado y reconocido como relevante por otros hombres de la Iglesia. En su proceso, encontramos, pues, un diálogo entre letrados, eruditos de la Iglesia, en el que se permitió al procesado entregar por escrito su defensa; o, mejor, la argumentación docta que fundamentaba las palabras por él proferidas en el sermón, prerrogativa que sólo debe de haber sido ofrecida al licenciado en ob-

[5] San Beda vivió entre 672 y 735. Desde Tertuliano (160-225), María prefigura la Iglesia; y san Ambrosio (339-397) y san Agustín (354-430) desarrollaron el tema de ella en cuanto representación profética, en la Escritura, del futuro trabajo de redención de Cristo.

servancia a su posición de fiscal del juicio eclesiástico en la iglesia de Pernambuco.

Heitor Furtado dispensó a Diogo do Couto el mismo trato que tuvo con los principales de la capitanía, consideración "debida a la posición social de esos individuos, intentando protegerlos de cualquier vergüenza pública que pudiera resultar en daño de su autoridad" (Mello, 1989: 195). El error de Diogo do Couto, así como ocurrió con otros procesados por la Inquisición portuguesa, se atenuó por su posición. Alejado de su cargo de vicario de la vara eclesiástica, en los primeros años del siglo XVII lo encontramos ocupado con los oficios de párroco de la matriz de Salvador (Mello, 1989: 180).

Además, como ya se ha dicho aquí, no me parece que en su condición de ser cristiano nuevo estén ni la en razón por la que Diogo do Couto había dicho lo que dijo, tampoco en la razón formal y explícita de haber sido procesado. Sin embargo, si en general en las denuncias de la visitación inquisitorial aflora la rivalidad entre cristianos viejos y nuevos, donde los segundos estaban bajo fuerte vigilancia de los primeros, por supuesto, en el caso de Diogo do Couto esta rivalidad no estuvo ausente, dimensionada en la escala minúscula del clero colonial.

Sospechoso de hacerse de la vista gorda a las prácticas judaizantes, de recibir soborno de cristianos nuevos, de no dedicarse a la investigación del caso de João Nunes, "rabí de los judíos", según algunos denunciantes, el trato de Diogo do Couto con los cristianos nuevos parecía desagradar a los viejos curas cristianos. Francisco Pinto Doutel, Antonio André y Simão Proença, los tres denunciantes que aparecen en su proceso, ya habían externado sus desaveniencias con el vicario de la vara pernambucana. Sin embargo, en contra de ellos también pesaban denuncias de otros en esa telaraña de intrigas urdida por la presencia del Santo Oficio. A mi juicio, por lo tanto, pese a las rivalidades e intrigas existentes, y muchas veces analizadas en los estudios sobre la Inquisición portuguesa y española, no parece haber sido, en ese caso, el punto crucial.

En la amonestación final del proceso, al licenciado le mandaron que se retractara; que encontrara, en la primera predicación que hiciera, un medio de enmendar lo que había dicho en el sermón. El visitador Heitor Furtado llegó a dictar las palabras que Diogo do Couto debía

proferir en su nuevo sermón, corregido: "Cuando yo, predicando en la fiesta de la Señora de las Mercedes, el año pasado en la iglesia de San Pedro, dije que la bienaventuranza de la Señora no estaba en su vientre y pechos sagrados, mi intención era hablar y entender de la bienaventuranza formal, que es la que dispone para alma del Cielo; y no fue mi intento decir que el vientre sagrado y pechos sagrados de la Señora no eran simplemente bienaventurados; y así declaro que el vientre sagrado de la Señora fue bienaventurado, y que los pechos sagrados de la Señora fueron bienaventurados" (ANTT, IL, proc. núm. 6353 de 1594).

En conclusión, por lo que se expuso, el proceso de Diogo do Couto se refería a una interpretación equivocada, según los ojos inquisitoriales, de un pasaje bíblico, lo que tiene un carácter diferente de las palabras malsonantes dichas por hombres y mujeres en momentos variados de su vida cotidiana. Los descaros a la Virgen, en la situación cotidiana, parecen ser, como se buscó demostrar, otra faceta de la vivencia íntima de la fe católica. Las blasfemias se relacionaban con tradiciones populares medievales y no sólo con el escarnio de la religión cristiana hecho por conversos, en el contexto de las inquisiciones modernas. Los desacatos harían parte de un catolicismo afectivo en el que se solía traer a la intimidad aquellos intercesores del Cielo que los creyentes pensaban ser capaces de solucionar las cuestiones cotidianas del mundo. Las blasfemias, entonces, por paradoja, serían ejemplo de esa proximidad con los santos y con la Virgen María. El proceso en contra de Diogo do Couto parece apuntar a otro contexto: el de la reforma católica y del refuerzo del culto a la Virgen María en los cuadros de la ortodoxia doctrinaria de Roma.

Diogo do Couto, en su sermón, siguió en contramano del esfuerzo en valorar el culto a Nuestra Señora y a su rosario; por eso, o fundamentalmente por eso, despertó en el visitador del Santo Oficio el ánimo inquisidor y correctivo. Su proceso, en fin, no ejemplifica así, a mi juicio, la persecución a los cristianos nuevos de la América portuguesa, pero sí a la persecución de palabras malsonantes y disonantes en cuanto al discurso de la Iglesia de la contrarreforma.

REFERENCIAS

Archivos

ANTT, IL. (Arquivo Nacional a Torre do Tombo)
Proc. núm. 2320. MF 3722.
Proc. núm. 6353 de 1594.

Obras consultadas

Alberro, Solange, 1993, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México: Fondo de Cultura Económica.

Azzi, Riolando, 1987, *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas.

Biblia de Jerusalén, Disponible en http://www.bibliacatolica.com.br/ (consultada en octubre de 2012).

Bakjtín, M., 1987, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, São Paulo / Brasilia: Edusp / Hucitec.

Cabantous, Alain, 1998, *Histoire du blasphème en Occident*, París: Albin Michel.

Chartier, R., 1992, "Textos, impressão, leituras", en *A nova História Cultural*. De: Lynn Hunt (ed.), São Paulo: Martins Fontes.

Coelho, João, 1677, *Sermão do rosário da Virgem Senhora Nossa*, Coimbra.

Cunneen, Sally, 1996, *In search of Mary. The woman and the symbol*, Nueva York: Ballantine Books.

Delumeau, J., 1990, *História do medo no Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras.

Delumeau, J., y M. Cottret, 1996, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, París: PUF.

Denunciações da Bahia (1591-1593), 1925, *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça*, São Paulo: Paulo Prado.

Denunciações de Pernambuco, 1984, *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil; Denunciações e Confissões de Pernambuco 1593-1595*. Prefacio de José Antônio Gonsalves de Mello, Recife: Fundape / Diretoria de Assuntos Culturais.

Garcia Paredes, J.C. R., 1999, *Mariología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Martins, Mário, 1988, *Nossa Senhora nos romances do santo Graal e nas ladainhas medievais e quinhentistas*, Braga: Magnificat.

Mea, Elvira, 1984, "Nossa Senhora em processo da Inquisição". *Separata da Revista da Faculdade de Letras*, Porto. II série. V. I.

Mello, Evaldo Cabral de, 1989, *O nome e o sangue*, São Paulo: Companhia das Letras.

Mott, Luiz, 1997, "Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu". En *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. De: L. de M. Souza (org.), São Paulo: Companhia das Letras.

Mott, Luiz, 1986, "Maria, virgem ou não? Quatro séculos de contestação no Brasil". En *O sexo proibido*, Campinas: Papirus.

Nova Enciclopédia Católica, 1969, Río de Janeiro: Renes.

Novinsky, A., 1972, *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva.

Peretto, E., 1995, "Serva", en De: S. de Fiores y S. Meo. 1995. *Dicionário de mariologia*, São Paulo: Paulus.

Salvador, J. G., 1969, *Cristãos-novos, jesuítas e inquisição*, São Paulo: Pioneira / Edusp.

Santa Maria, Agostinho de, 1722, *Santuário Mariano* [...]. V. 9, Lisboa: Oficina de Antonio Pedroso Galvão.

Santos, Armando A. dos, 1996, *O culto de Maria Imaculada na tradição e na história de Portugal*, São Paulo: Artpress.

Sebastiani, L., 1995, *Maria Madalena*, Petrópolis: Vozes.

Sicroff, Albert A., 1985, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos xv y xvii*, Madrid: Taurus.

Soria Mesa, Enrique, 2014, "De la represión inquisitorial al éxito social. La capacidad de recuperación de los judeoconversos andaluces

entre los siglos XV-XVII: el ejemplo del linaje Herrera", *Medievalismo*, núm. 24, pp. 399-417.

SOUZA, Laura de Mello e, 1989, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*: *feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo: Companhia das Letras.

STAID, E. D., 1995, "Rosário", en *Dicionário de mariologia*. De: S. de Fiores y S. Meo, São Paulo: Paulus.

VAIL, Anne,1998, *A história do rosário*, São Paulo: Loyola.

VAINFAS, R., (ed.), 1997, *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras.

VIEIRA, Antonio, 1688, "Sermão XXI", en *Maria, rosa mística*, Lisboa: Impressão Craesbeeckiana.

WARNER, Marina, 1991, *Tú sola entre las mujeres*, Madrid: Taurus Humanidades.

“GUSANILLO VIL Y ASQUEROSO, […] UN POCO DE ESTIÉRCOL […] PERRITA INGRATA”: ESTRATEGIAS RETÓRICAS DE LO ABYECTO Y DE LO SUBLIME EN LA *VIDA DE LA VENERABLE SIERVA DE DIOS CATARINA DE SAN JUAN* DEL PADRE ALONSO RAMOS

Robin Ann Rice
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

El cálculo de las castas se volvió una ciencia precisa en la Nueva España del siglo xvii. De forma milimétrica, se medían las mezclas sanguíneas para derivar la exacta designación racial del sujeto. De esta composición de americanos, europeos y africanos brotaron las castas y la balanza compositiva equivalió al destino del sujeto.[1] En efecto, la libertad relativa para ingresar a los espacios públicos y de acción, al poder adquisitivo, a las posibilidades de ascender dentro del sistema administrativo, al libre albedrío afectivo, entre muchos otros factores cotidianos y vivenciales, se determinaba por la casta del sujeto. Por esto, un caso extraordinario de adulación local en la Puebla de los Ángeles es la historia y la subsecuente composición de *Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, escrito por el padre Alonso Ramos. Redactados en tres tomos, los textos vieron la luz, de manera respectiva, en 1689, 1690 y 1692;[2] y llevan la palma por ser la edición más voluminosa publicada en la Nueva España (Myers, 2003: 51). Es extraordinario porque el sujeto es una mujer, extranjera y de color, pues, según su hagiografía, fue de la India. Los

[1] No hay un acuerdo común sobre la exacta composición de las castas. Una fuente invaluable informativa sobre las castas son las pinturas que compusieron Miguel Cabrera y José de Páez. Ejemplos de éstas son de negro e india nace china cambuja, o de indio y mestiza nace coyote.

[2] A partir de aquí, los tres tomos se citarán de acuerdo con su número más que con su año. De esta manera, la primera parte (1689) se marcará como 1, la segunda (1690) como 2 y la tercera (1692) como 3.

pobladores de la Puebla de los Ángeles estaban orgullosos de tener el porcentaje más alto de población criolla, de riquezas y de instituciones religiosas (2003: 50). Sin embargo, Catarina de San Juan —o, como es conocida hoy, la China Poblana— creó un frenesí devocional hacia su persona en sus tiempos, y cuando murió provocó un pandemonio.

Los confesores y guías espirituales de la Compañía de Jesús eran los productores más importantes de vidas[3] o hagiografías de religiosos en la Puebla de los Ángeles. El fin de estos escritos era ilustrativo y pedagógico. Por un lado, eran recopilaciones de *exempla* de personajes locales que comprobaron que un retoño americano pudiera alcanzar una vida santa. Por otro, ostentaron las vidas ejemplares de personas virtuosas como modelos de conducta. Por las mismas singularidades de la vida de la China Poblana, propongo un estudio desde la óptica de ciertas teorías sobre la subjetivación, como son las de Judith Butler, Julia Kristeva, Homi Bhabha, Edward Said y Jean-François Lyotard, para demostrar que el resultado del retrato biográfico de la religiosa es un sujeto que oscila entre lo abyecto y lo sublime. En su afán de retratar la singularidad de esta mujer, el padre crea una rareza hiperbolizada que se desvía de forma radical de cualquier fenómeno histórico biográfico. Después de revisar a los teóricos mencionados, demostraré los postulados en partes clave de la hagiografía de Catarina de San Juan que posicionan la subjetivación discursiva entre lo abyecto y lo sublime.

Subjetivación y autodesprecio

El padre Ramos fue el confesor y guía espiritual de Catarina de San Juan. Relata su vida en tercera persona y es testigo de lo que sucede o de lo que dice. Es claro que, en el momento de narrar y asentar su vida, el relator ejerce un dominio fuerte sobre el sujeto creado. Podría ser un intento de homogeneizarlo, purgarlo de lo poluto, purificar lo extraño por medio de la autoridad conferida por la “ciudad letrada”. No obstante, como constata Campagne:

[3] De ahora en adelante usaré el término *vida* como sinónimo de ‘hagiografía’.

> La otredad es siempre un tema de poder antes que de esencias ontológicas. Los discursos que construyen al otro como sujeto son expresiones retóricas en las cuales las cuestiones de verdad o conocimiento sólo tienen una función estrictamente subordinada. No se trata de representaciones interesadas en el conocimiento de lo extraño, sino en la capacidad de acción sobre lo diferente. Esta operación ideológica no involucra tanto a la razón cuanto a la imaginación, que de esta manera se introduce de manera predominante en discursos no ficcionales —en los que habitualmente permanece debajo de la superficie— (2000: 40-41).

La relación entre hagiógrafo y personaje es de poder: el padre es el sujeto hablante, representante de la autoridad eclesiástica, y la China Poblana es el sujeto hablado creado por la soberanía del hablante. Privilegiado como confesor, al entrar a la intimidad psíquica de Catarina, el padre es el creador y, por ende, el opresor del sujeto. Como señala Judith Butler, subjetivación significa tanto el proceso de subordinación por el poder (en este caso, el confesor) como el proceso de convertirse en sujeto: el amo que al comienzo parece ser externo al esclavo irrumpe como la conciencia misma del esclavo. El poder que al inicio ostenta ser externo convierte al sujeto en un ente subordinado, y este poder asume una forma psíquica que constituye la propia identidad del sujeto (Butler, 1997: 2-3). El acto de componer una biografía introspectiva de un sujeto, el de convertir al sujeto en un ente subordinado, el de crear la identidad psíquica del sujeto es una violación esencial del sujeto. La producción discursiva del sujeto, *assujetissement*, está siempre fundada en la subordinación (1997: 5). Por tanto, se puede establecer que el hecho de producir en el plano discursivo al sujeto en la hagiografía es siempre un acto de subordinación.

La función de la autoridad, en este caso, del hagiógrafo Ramos, en la creación del sujeto, Catarina de San Juan, es regulatorio y disciplinario. Para regular la psique del sujeto en estos sentidos, el sujeto dominado, oprimido, regulado y disciplinado tiene que volverse contra sí mismo. Este autoantagonismo se manifiesta en actos de injuria y desprecio contra sí mismo porque el sujeto ayuda en este sentido con los procesos de regulación social (1997: 18-19). ¿Por qué paga el sujeto un precio tan alto por existir? Porque la subjetivación explota el deseo de existir

dentro de un mundo en que la existencia es conferida por un agente exterior. Esta existencia conferida por un agente exterior es la primera vulnerabilidad del otro en el esquema existencial (1997: 20-21). En la teoría de la subjetivación, y en el caso específico de Catarina de San Juan, la subjetivación psíquica denota una modalidad específica de este fenómeno (1997: 21). La autoridad se interesa por crear sujetos que se moldean conforme a las normas, lo que propicia la introspección del sujeto y conduce a lo que Hegel llama la conciencia desdichada. Este estado de introspección produce un hábito de autohumillación (1997: 22).

Mirrha, el verdadero nombre de Catarina de San Juan, fue abatida en manos de la autoridad en toda la narrativa de su vida. Como ser emblemático de la otredad, mujer, extranjera, de color, es un reto grande para la autoridad eclesiástica. Es normalizada, tanto que se convierte en un ente no identificable, pues la llaman la China Poblana porque no identifican a la India, de donde es oriunda. Como parte del proceso de la subjetivación, aprendemos tanto del sujeto como de la autoridad que lo moldea. La subjetivación revela también el paisaje psíquico del sujetador.

El lenguaje de la discriminación

La estrategia discursiva de la discriminación es el estereotipo. El estereotipo se caracteriza por un modo irónico de representación porque denota a la vez rigidez (*fixity*) y desorden. El estereotipo es ambivalente y el sujeto del discurso colonial explota la ambivalencia productiva para plasmar la otredad que es al mismo tiempo un sujeto de deseo y de escarnio, una articulación de diferencia expresada por la fantasía de origen e identidad (Bhabha, 2008: 95-96). El estereotipo es una forma limitada de otredad o una subjetivación incompleta. El sujeto es articulado pero de una manera fija, plana y limitada. El estereotipo se construye con las diferencias germinadas por género, raza y cultura. El color de piel de Catarina de San Juan es tan fluctuante como su identidad. Su color oscila entre blanco y oscuro como su identidad alterna entre objeto de deseo y monstruo.

El discurso del colonialismo produce un texto rico "en las tradiciones del *trompe-l'oeil*, la ironía, el mimetismo y la repetición" (Bhabha, 2009: 396) que se describen a continuación y que serán categorías de análisis de los *Prodigios de la omnipotencia*, del padre Ramos. Según Homi Bhabha:

> El mimetismo colonial es el deseo de un otro reformado, reconocible, como *sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente,* lo que equivale a decir que el discurso del mimetismo se construye alrededor de una *ambivalencia*; para ser eficaz, el mimetismo debe producir continuamente su deslizamiento, su exceso, su diferencia (2009: 396).

Catarina de San Juan era siempre una extraña, característica predecible:

> El mimetismo es, entonces, el signo de una doble articulación; una compleja estrategia de reforma, regulación y disciplina, que se "apropia" del Otro cuando éste visualiza el poder. El mimetismo, no obstante, es también el signo de lo inapropiado, una diferencia u obstinación que cohesiona la función estratégica dominante del poder colonial, intensifica la vigilancia y proyecta una amenaza inmanente tanto sobre el saber "normalizado" como sobre los poderes disciplinarios (2009: 396).

Justo por estas características, Catarina es normalizada en cuanto a su cultura, pues le cambian su nombre. El color de su piel y su belleza o fealdad cambian de forma constante según la situación. Son signos ambivalentes: la piel oscura y la fealdad representan su otredad, pero también abominación y, a la vez, santidad.

Lo abyecto y lo sublime

Lo abyecto suplica y desintegra al sujeto: la abyección del ser es la revelación que todos los objetos son objetos fundacionales de la pérdida de su propio ser. El misticismo cristiano convirtió esta autoabyección en la prueba última de humildad ante Dios: los místicos se regocijaron en su propio oprobio y humillación (Kristeva, 1982: 5). Como reitera

Julia Kristeva, lo abyecto es un palimpsesto: rasgando la superficie se encuentra lo sublime (1982: 11). Por medio de los actos masoquistas, Catarina se convierte a sí misma en un sujeto abyecto. Pero, la ironía es que, dentro de la ideología cristiana, la autohumillación es una demostración de lo sublime y por esto la frontera entre lo abyecto y lo sublime es tan borrosa como la frontera entre una religiosa santificada y una religiosa endemoniada. Son dos caras de una sola moneda. En el caso de la hindú, era adulada por santa y vituperada por blasfema.

Catarina de San Juan

Los cientos de ejemplos de hagiografías escritos bajo el disfraz de vidas de religiosos bastan para entender el discurso colonial y su actitud frente a lo marginal. Una manifestación biográfica o, a veces, autobiográfica, la vida asentaba, a manera del *exemplum* medieval, la vida, la obra y la muerte de personajes locales religiosos para abastecer los argumentos del éxito evangélico en la Nueva España, y entre 1450 y 1750 se redactaron cientos de estos textos en la Europa católica y sus colonias (Bilinkoff, 2005: 65). En la Puebla de los Ángeles, los confesores y otras figuras eclesiásticas produjeron más vidas que cualquier otra ciudad de las colonias españolas de América. Dentro de este gran *corpus*, la biografía escrita por el padre Alonso Ramos de la Compañía de Jesús, intitulada *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios, Catarina de San Juan*, se distingue por ser la obra más voluminosa publicada en la Nueva España (Myers, 2003: 49-51).

La vida como género literario podría provocar perplejidad por su hibridismo. Como historiografía traza un panorama invaluable al retratar ideologías e idiosincrasias locales. No obstante, alegando ser historia, esta especie de biografía es en general confusa por las escenas fantásticas, y a veces inquietantes, que pueblan el *tableau* existencial de los sujetos. Parte épica medieval, parte historiografía, con frecuencia, estos documentos eran la base para iniciar el pedido de una beatificación. Lo que es singular en la vida compuesta por el padre jesuita es el intento anómalo de implantar la manifestación del otro dentro de la

legitimidad eclesiástica novohispana de la ciudad letrada. Al principio los esfuerzos propagandísticos eran eficaces para convertir a Catarina de San Juan, la China Poblana, mujer hindú, en un objeto de culto local, pero, al corto plazo, como documentó De la Maza:

> Según el edicto del 24 de diciembre de 1696, quedaba prohibido el primer tomo "por contenerse en él revelaciones, visiones y apariciones inútiles, inverosímiles, llenas de contradicciones y comparaciones impropias, indecentes y temerarias y que saben a blasfemias, abusando del misterio altísimo e inefable de la Encarnación del Hijo de Dios y con doctrinas temerarias, peligrosas y contrarias al sentir de los doctores y práctica de la Iglesia, sin más fundamento que la vana credulidad del autor" (Maza, 1971: 29-30).

A tres años de su muerte, la Inquisición mexicana prohibió la exposición de su retrato y cerró el altar dedicado a su persona (Myers, 2003: 45).

A pesar de seguir las normas doctrinales compositivas comunes en las vidas poblanas que había propiciado el padre Miguel Godínez,[4] cuando redactó las supuestas vivencias de la mujer, el acto de componer una hagiografía sobre una extranjera, esclava, inmigrante a fuerza gracias a su rapto de la India, es una manifestación literaria insólita. En el siglo XVII este género estaba reservado para protagonistas ilustres y, de preferencia, españoles o criollos. En lugar de biografiar a la religiosa, el jesuita crea un fenómeno, un deforme portento de lo subalterno que más tarde sería sancionado y derogado por la Inquisición.

[4] El padre jesuita Miguel Godínez era una importante figura en la Iglesia novohispana, pues enseñó filosofía, teología y sagradas escrituras en el Colegio de San Ildefonso y en el Colegio de San Jerónimo de Puebla, donde fue rector. Era calificador del Santo Oficio de la Inquisición de la ciudad de México entre 1641-1643. Además, mantenía una estrecha amistad con Juan de Palafox y Mendoza, "con quien compartió algo más que puntos de vista sobre el tema de la perfección espiritual y la búsqueda de espíritus alumbrados, perfectos y proficientes en el Nuevo Mundo. Su amistad llegó a tal grado que el jesuita firmó […] la introducción de la primera edición del libro de Palafox, *El varón de los deseos*" (Loreto, 2006: 159-160). Curiosamente, este líder espiritual novohispano propició varias de las más extrañas y estrambóticas hagiografías de la Puebla de los Ángeles del siglo XVII.

Lo extraño del extranjero

La escritura supeditó las configuraciones desreglamentadas de lo extraño, lo excepcional, lo peregrino. Ejemplo de esto es la calibración milimétrica de la raza en la Nueva España. En un sistema de castas, el linaje era procedencia y destino a la vez. Tanto la palabra *extraño* como *extranjero* vienen etimológicamente del mismo término en latín: *estraneus*. Y, por esto, es tan significativo el paralelismo entre lo extraño y el extranjero. Lo extraño es "raro, singular, extravagante" (*Aut*.). Se contrapone a lo que es propio y, por tanto, es el otro por excelencia. En una sociedad en la cual "raza y clase constituyeron los fundamentos de las jerarquías sociales" (Miranda, 1995: 97), la China Poblana, una extraña, de color indefinido y cambiante, además, analfabeta, culminó en una calamidad social singular.

Sin extirpar las propiedades polutas de Catarina de San Juan, en un acto de homogeneización, el padre Ramos intenta incluirla en la lista de los prodigios religiosos de su época. El jesuita aspira a dar a Mirrha (su nombre hindú), sujeto subalterno, una voz hegemónica. Pero, Gayatri Spivak recuerda: "If the subaltern could speak —that is, speak in a way that really mattered to us— then it wouldn't be subaltern" (en Beverly, 1999: 1). El subalterno es justo subalterno por el impedimento de representarse con el lenguaje oficial metafórico de la "ciudad letrada". Difícilmente podría igualar la hindú a los preceptos de las élites de la cultura poblana del siglo xvii, pues "raza y clase constituyeron los fundamentos de las jerarquías sociales novohispanas [...] en la raza se basaron las diferencias más marcadas y esenciales [...] los blancos puros formaron el estrato social superior" (Miranda, 1995: 97-99). Cuando llegó a Cochín con los piratas que la habían raptado, el padre describe el limbo existencial en que estaba la niña: "Se quedó sin declararse por libre ni por esclava" (Ramos 1: 18). Con toda claridad, la China Poblana, esclava y de un color no clasificable en el calibrador de castas, habría instaurado mucha ansiedad en esta población obsesionada con el orden simbólico y real.

La doble denominación de Mirrha-Catarina también es sintomática del cisma entre el deseo/raza y la ley/orden. Como "Mirrha", ella

demuestra nominalmente su raza y su conversión en objeto sexual, mientras que como "Catarina" es neutralizada en el plano racial y sexual. Desde el inicio del texto la Mirrha oriental encarna tentación sexual, considerada por Edward Said como indicativa de la concepción occidental del oriente como zona de pueblos degenerados (1979: 49-73). Incluso, en un episodio de su infancia, el autor demuestra que era el objeto de avances sexuales desde los tres años de edad. El biógrafo escribe que "sería como de tres años cuando un noble Mogor tío o pariente suyo, enamorado de sus gracias y perfecciones, la acariciaba y agasajaba siempre que entraba en el palacio, reconviniendo a sus padres muchas veces que en teniendo edad su hija, se la habían de dar por esposa" (Ramos 1: 14). El autor destaca la tenacidad amorosa del noble Mogor: "Crecían más los amorosos afectos en el pariente [...] mostrándose más tierno amante y más empeñado en los desposorios futuros, procurando ganar desde entonces, sus cariños y voluntad con agasajos, dadivas y preferentes" (Ramos 1: 15); pero la niña "seductora" de tres años demostraba su pureza, y subraya el padre: "[se retiró] del regazo de su madre por no concurrir con quien la acariciaba galán y enamorado" (Ramos 1: 15). El éxito del estereotipo se nutre con la ambivalencia. Mirrha, como otredad, está descrita por el conjunto raza-sexo, pero en la Nueva España se transforma en Catarina de San Juan, de raza indefinida y asexual.

Hay una dualidad en la descripción física que el autor estampa de forma metafórica en la piel de la hindú y que moldea su estado ambivalente. Por un lado, a pesar de ser de la India, el autor contrarresta su marginalidad racial alegando que el color de su piel se debe al martirio que sufrió en el viaje: "Mudada una y otra vez la piel, pasó el color blanco de su rostro, a ser trigueño, pero sin perder su singular hermosura" (Ramos 1: 26). Por el otro, el jesuita atribuye el cambio de color a una transformación divina:

> Es digno de ponderación que, cuando le transformó el Señor la belleza de su rostro en una cara fea como de china o tostada india, la dijo: que sólo el rostro y las partes del cuerpo que podían ser registradas de las criaturas estaban de aquel color, pero que lo demás del cuerpo se lo dejaba con el mismo color y delicadeza de su natural complexión" (Ramos 1: 96).

Mirrha, como símbolo de lo deseado, lo exótico y lo oriental, es blanca; pero Catarina de San Juan, como emblema de la otredad moralizada por su ferviente religiosidad, no es libre del estigma de lo extraño porque Cristo le ha dado una "cara fea como de china o tostada india" (Ramos 1: 96).

La China Poblana es una extranjera, y su extrañeza imbuye todo su ser. Además del desorden simbólico de su color, no es admitida en la figurada "ciudad letrada" por no poseer los dos requisitos para su inclusión: la alfabetización y el dominio de la retórica oral colonial. El texto explicita su incapacidad para ceder al mundo letrado: "Pretendieron sus padrinos que aprendiese a leer y escribir, y con haberla dotado el cielo de un gran entendimiento, ingenio, memoria, elocuencia y habilidad para aprender la doctrina cristiana que enseñaba a los criados y esclavas de la casa, no pudo conocer letra porque quiso el Altísimo que se atribuyese a su magisterio y no a las letras terrenas" (Ramos 1: 29). Además, en varias secciones del texto demuestra su incapacidad de reconstruir sus orígenes geográficos, quizá por causa de su ineptitud lingüística, que le despoja de un pasado y de una identidad. Su mácula de otredad se imprime en su acento, en su habla *rara* que subraya el autor en distintos lugares del texto: "El mismo misterio parece que nos manifestó la providencia en conservar a esta criatura [...] con el impedimento de bozal o cerrada en su pronunciación" (Ramos 1: 30) y que era "mascujado y como entre dientes" (Ramos 1: 5).

Los extranjeros se distinguen por su vestir, ese aire de lo raro, de lo no asimilable. El afán de la China Poblana por vestirse con recato, al estilo occidental, la convierte en una extraña:

> Los zapatos eran de dos suelas, llanos [...] no pulidos, estrechos ni puntiagudos. [...] Los faldellines y vestido interior usaba de paño y bayeta, y el jubón de picote negro o pardo oscuro con las mangas estrechas y cerradas que llegaban hasta la mano. Del mismo género traía la saya con poco vuelo [...] era larga porque tapase los pies (Ramos 1: 91).

Bhabha refiere a estos intentos como

> el "deseo" de mimetismo que es el "rasgo notable" que en Freud revela tan poco pero que tiene enorme importancia, no es meramente esa imposibilidad del Otro que repetidamente se resiste a la significación. El deseo del mimetismo colonial, un deseo interdictorio, puede no tener un objeto, pero tiene objetivos estratégicos que llamaré *la metonimia de la presencia* (2009: 401).

Los retratos de Catarina suelen mostrarla como un paria, vistiendo ropa singular occidental, arrinconada y postergada.

Su marginalidad es realzada por su decisión de vivir sin techo, escondiéndose en iglesias. Cuando el capitán Sosa muere, su testamento declara que "Catarina de San Juan, mi esclava china, sea libre con cargo de que se entre en el convento de las carmelitas descalzas [...] y si no quisiere entrar en el dicho convento, digo que también la dejo libre, con cargo de que sea dos años esclava de Margarita de Chaves, mi mujer" (Ramos 1: 35). La india decide no vivir en el convento y habita lugares públicos, prefiriendo una iglesia, sobre el cual su biógrafo revira: "Como el que no tiene domicilio estable y permanente a quien no se le debe honra, reputación, ni crédito [...] Catarina tenía en la iglesia su nido porque persistía en el lugar que cogía donde de ordinario estaba y la hallaban, y si se levantaba era por tiempo breve" (Ramos 1: 54). Tanto su fisonomía, su hablar, su vestir y sus costumbres extrañas son ambivalentes:

> Son […] las figuras de una duplicación, los objetos parciales [*part-objects*] de una metonimia del deseo colonial que aliena la modalidad y normalidad de aquellos discursos dominantes en los que emergen como sujetos coloniales "inapropiados". Un deseo que, mediante la repetición de la presencia parcial que es la base del mimetismo, articula esas perturbaciones de la diferencia cultural, racial e histórica que amenaza a la demanda narcisista de la autoridad colonial (Bhabha, 2009: 400).

Una parte vasta del mundo estaba poblada por el "desconocido", según el léxico novohispano. Ejemplo de esto es el uso de las palabras *oriente* y *chino*. Las definiciones son tan amplias como oscuras. El padre Ramos designa como *oriente* lugares tan dispares para la sensibilidad moderna,

como Arabia, Camboya, Bengala, India y Egipto. Según Said, el oriente se convierte en un lugar de sueños, imágenes, fantasías, mitos y obsesiones (en Bhabha, 2008: 102) y la travesía de la India hasta Acapulco está adornada por lo fantástico y lo extravagante. Lo oriental, nota Said, es el repositorio de escritos artificiosos y maravillosos (en Bhabha, 2008: 102) y el discurso colonial sobre este otro oriental está bordeado por concepciones erróneas ideológicas. Dentro de su red de significaciones descansa una otredad que es a la vez un objeto de deseo y de escarnio. El discurso intenta articular lo diferente en cuanto a la fantasía sobre el origen y la identidad del sujeto (2008: 96). Los orígenes, y, por tanto, la identidad de Mirrha son una confusión, están marcados por extremos.

El cruce de medio mundo y los azares extraños y novelescos que caracterizan el viaje convierten la biografía en una especie de novela picaresca. Catarina es retratada por dualidades: de orígenes cuasi míticas, se convierte en un ser más y más raro, más se aleja de su extraño país de nacimiento: "Consideraba convertida en desnudez su riqueza, su nobleza en esclavitud, en desprecios sus estimaciones, y en prisiones su libertad" (Ramos 1: 16-17). Se puede encapsular este escenario dentro de lo imaginario colectivo colonial que, según Said, está compuesto por el viaje, la historia, la fábula, el estereotipo (en Bhabha, 2008: 104). Catarina de San Juan no pertenece al mundo aristocrático indígena, pero tampoco al cosmos novohispano. Es una rareza que vive entre lo abyecto y lo sublime.

Lo abyecto: palabras de autoinjuria

Retratada como una pitonisa, el padre Ramos relata que Catarina de San Juan tuvo una visión, en 1658, que una persona que llegaría al Puerto de la Veracruz sería su confesor. En 1673, cuando llegó el confesor, relata que Catarina "se arrojó a mis pies con sustos y sobresaltos de alegría y lágrimas de gozo, diciéndome que yo era el que ella había visto y el señalado por su Señor para su confesor y para ayudarla hasta el último término de su vida" (Ramos 1: 3). Desde las primeras páginas de la hagiografía, la mujer es descrita: "Cuando más humillada, obediente y tan ilustrada que más parecía su elocuencia angélica que

humana" (Ramos 1: 3). Pero la mujer no es descriptible: "Refiriéndome lo que no podía naturalmente entender, ni Lucifer con toda su ciencia alcanzar" (Ramos 1: 3). Lo subalterno no es descriptible. Se lo puede comparar a la categoría que Jacques Lacan propone de lo "real": lo real resiste la simbolización, una laguna en el conocimiento que subvierte o vence la presunción de "conocerlo" (en Beverly, 1999: 2). Lo subalterno son seres ambivalentes que intentan confundirse, son iguales pero no son lo mismo.

En reafirmación de los dictados de Bhabha y Said sobre la naturaleza degenerada del otro, Catarina es representada como abyecta por el deseo perverso sexual que despierta en los hombres tanto orientales como occidentales. El otro oriental es un ser infiltrado por leyendas sobre la licencia sexual del Oriente, la naturaleza lasciva del oriental y el deseo desenfrenado que despierta el otro oriental. De víctima a victimaria, Catarina es ensuciada por estos episodios: "Combatióla por mucho tiempo un mancebo tan loco como enamorado, y hallándola invencible a los cariños y ruegos, pretendió conseguir con violencia como bruto lo que no podía alcanzar como racional con los galanteos" (Ramos 1: 28).

Le gustaba ir a un oratorio que había en la casa de sus amos. Se martirizaba en el oratorio: "Aquí rezaba sus devociones; aquí oraba; aquí maceraba su cuerpo y castigaba con silicios y disciplinas su carne; aquí se crucificaba contra las paredes y contra el suelo postraba en cruz" (Ramos 1: 32). Contemplaba la imagen de Jesús Nazareno de la parroquia de San José y, siguiendo los preceptos de san Ignacio de Loyola de crear un teatro fantasmal mental de la Pasión de Cristo, la mujer empezó a pedir que la castigaran como Jesús: "Comenzó a pedir y a rogar a los mismos sayones y fariseos que la atasen a ella que cayesen sobre ella aquellos sangrientos y crueles azotes […] yo soy la que pequé, yo soy la culpada […] En medio de estos dulces coloquios y amorosos afectos, andaba lamiendo […] como perrita la sangre vertida en el suelo" (Ramos 1: 37). Cuando los demonios la molestaban, ella se rendía a Dios diciendo: "Yo soy una hormiga, un gusanillo, una nada" (Ramos 1: 76). Mostraba físicamente esta actitud de humildad:

> Traía comúnmente los ojos bajos, sin volverlos a un lado ni a otro y sin levantarlos ligeramente a ver lo que había en las ventanas, calles y plazas

> […] le nacía el no mirar de hito en hito al rostro de las personas que la hablaban aunque fuesen mujeres y de su esfera, porque, al reconocimiento de su humildad, todos parecían y eran personas de respecto y los reverenciaba poniendo los ojos donde ellos tenían los pies (Ramos 1: 89-90).

Para reforzar el concepto de su humildad, el hagiógrafo rememora lo que decía para justificar su marginalidad: "Yo baptizada en pie […] yo viborezno engendrado y criado entre las espesas malezas e incultas selvas del Mogor […] yo generación mala, bárbara y pagana" (Ramos 1: 93). En otros momentos, decía que era "un poco de estiércol, una perrita ingrata, … una bestia indómita" (Ramos 2: 2). Ella decía esto por ser consciente de su inferioridad, según ella: "Reconocíase indigna de hablar con las criaturas. Avergonzábase de que la admitiesen los cristianos viejos a su conversación […] desconfiada si juzgaban que delante de Dios no valían ni podían tener eficacia sus oraciones" (Ramos 1: 93). Cuando murió el capitán Sosa y fue a vivir bajo la tutela del capitán don Hipólito del Castillo y Altra, quería ponerla en una recámara con sus propias hijas. Ella le exclamó: "No señor, no soy digna de aposento escalera arriba. Yo no nací para señora, sino para esclava de los esclavos" (Ramos 2: 2). Y el hagiógrafo refuerza el autodesprecio de Catarina como: "Con este nombre de bestia explicaba ordinariamente el vil concepto que tenía de sí y de sus cosas" (Ramos 2: 2). La misma religiosa pide tener tres confesores: "Será menester tres confesores para esta indómita bestia, uno que me enfrene, otro que me enjalme y otro que me aplique espuela […] yo soy una asnilla […] soy una bozal y un jumentillo" (Ramos 2: 3). A veces decía a los demonios: "Soy como un zapato viejo enterrado por mucho tiempo en el estiércol. Soy como un hueso de caballo podrido con el tiempo en un muladar de inmundicias" (Ramos 2: 3).

Como parte de su autoautodesprecio, se maltrata físicamente a sí misma. También hay personas que la agreden de forma física. "Un día le dieron una bofetada afrentosa […] En otra ocasión la escupieron en el rostro" (Ramos 2: 8). Una vez vivía en una casa donde "experimentó las torerías de los muchachos, las mofas, las burlas, y vilipendios de la gente de escalera abajo […] descomponíanle su pobre lecho, hurtábanle las candelas, desaparecíanle sus alajuelas, servía de cocina y de lugar de

trisca su aposentillos y muchas veces de asqueroso basurero y rincón de horrorosas inmundicias" (Ramos 2: 9). Además, usaba su aposento como enfermería y asevera el padre que era sufrida y que practicaba la paciencia "lamiéndoles sus llagas y sus podres con su saludable lengua" (Ramos 2: 9).

Por medio de la represión, el sujeto colonial es consciente y complaciente con los estereotipos que le atribuyen sus opresores. Los estereotipos de salvajismo, canibalismo, lascivia, la sexualidad desenfrenada son puntos de identificación y enajenamiento, escenas de miedo y deseo (Bhabha, 2008: 104). Por esto, dice Ramos, a Catarina no le gustaba tener contacto con los hombres:

> No se espanten vuestras mercedes que yo tenga tanto temor a mi cuerpo porque desde que tuve uso de razón ando con él en batalla y cuando más se me representa rendido, me pone en mayor cuidado porque conozco que tiene las calidades de una perra desenfrenada y rabiosa y si no la tuviera el espíritu arrendada con la razón y Dios enfrenada con su gracia, no hubiera animal más pernicioso, sierpe más pestilente ni basilisco más venenoso y mortífero que inficionase y atosigase que esta mala naturaleza. Y por eso, quisiera tenerla en prisiones y enjaulada como fiera que puede destruirme y arruinar el mundo con su serpentino veneno, comunicándolo con su contacto, con su vista y con su aliento (Ramos 1: 97).

En otra ocasión, un eclesiástico le regaló por limosna una camisa que él había usado. Ella tenía miedo de usarla por la lascivia que le pudiera provocar por ser de un hombre. Fue con su confesor para consultar el caso. Ella le explicó al confesor que su miedo era porque "soy tan mala que temo se inquiete mi cuerpo si se ve con la vestidura de un hombre" (Ramos 1: 98).

El hagiógrafo llega a contar los excesos de la concupiscencia en potencia de la China Poblana. En una ocasión, Jesús le apareció

> en la misma forma de niño pero casi desnudo [...] andaba en aquel tiempo muy cuidadosa Catarina de vestir a Cristo desnudo en su santísimo Nacimiento, y con la dicha aparición parece le respondió el Señor sus deseos, diciéndole como quien se le quería arrojar a su regazo y castos abra-

> zos: '¿Catarina, vísteme?'. La caridad y amor de ésta su amada y querida esposa creció con esta visión casi hasta causar exceso mental en el corazón, y la hubiera arrebatado su impulso a coger al Niño Dios entre sus brazos, a no detenerla las prisiones de su virginal recato dándola temor la desnudez de su único y divino amante, y así le dijo o preguntó que ¿por qué no venía vestido? [...] Respondióla que quería fuese ella quien lo vistiese y adornase (Ramos 1: 99).

Pero la mujer entendió que era una prueba de Jesús. A pesar de su aturdimiento en esta situación, resistió sus propios deseos de contemplar y vestir al Niño Jesús desnudo. Sin embargo, para probarla, por dos años el Jesús desnudo seguía apareciéndosele. De todas maneras, "ardía con encendidas llamas el amor divino en esta su sierva, con tan afectuosos deseos de ver a su querido Esposo y entretenerse dulce y honestamente con él" (Ramos 1: 99). No confiaba en sí misma estar cerca del Cristo desnudo por la turbación interior que le causaba.

La religiosa huía de la compañía humana; y cuando llegaban personas a su humilde aposentillo, ella exclamaba: "¿Qué negocio pueden tener personas tan graves con una bestia y pobre pecadora?" (Ramos 1: 100). Los demonios se vistieron como seres humanos y la atormentaban:

> Sólo por verla, paseaban de día y de noche la calle y entraban y salían en su casa con pretextos y negocios fingidos, quedándose no pocas veces dentro de la casa escondidos para velar en los rincones más oscuros y ver si podían conseguir sus locas y vanas esperanzas. Sus mayores enemigos eran los domésticos; donde quiera que se volvía, hallaba dardos asestados contra su honra y conjurados en su daño. En su misma casa experimentaba riesgos, en la calle enemigos y en todas partes peligros (Ramos 1: 113).

La ambivalencia racial y su fisonomía ambigua son tratadas en el escrito. El Oriente es un lugar legendario y fantástico. Es mítico y peligroso. Representan el otro. El color y la fealdad son máculas que unidos con la vejez sirven como un escudo de doble cara: la protegen de la envidia pero la convierten en un otro despreciado:

> Le comunicó el Señor [...] la transformación de su rostro porque en breve tiempo se fueron poco a poco secando y consumiendo las carnes. Y se mudaron las facciones de su rostro. Enturbióse el cabello y se achinó el color del rostro, de suerte que más parecía vieja que niña, más fea que hermosa, más retostada china que blanca y rubia mogora, más india avellanada de las tostadas del occidente que blanca y hermosa oriental de los confines de la feliz Arabia (Ramos 1: 123).

Todo lo repudiado es simbolizado en la figura de Catarina: es vieja, fea y de color. Por ser del Oriente, es un sujeto de deseo, una degenerada.

Lo sublime

La frontera entre lo abyecto y lo sublime es borrosa y permeable. El sujeto subalterno entra y sale de los dos dominios sin conciencia: para el sujeto subalterno son dos caras de una sola existencia. Jean-François Lyotard ha expuesto sus teorías sobre lo sublime en relación con las artes plásticas justo con la obra de Barnett Barunch Newman (Maldonado, 2012: 6). Sin embargo, lo sublime en la *Vida* de Catarina es un tipo de experiencia parecido a lo sublime descrito por Lyotard en las experiencias estéticas de la posmodernidad. En su libro *Lo inhumano*, Lyotard habla de "ese sentimiento contradictorio, placer y pena, alegría y angustia, exaltación y depresión, fue bautizado o rebautizado, entre los siglos XVII y XVIII europeos, con el nombre *sublime*" (1998: 98). Sin embargo, rompe con los cánones clásicos, y por esto "la estética de lo sublime es un juego violento que provoca un sentimiento contradictorio en la medida en que fractura los límites del sensorio común, y pone en crisis la armoniosa estética de lo bello" (Maldonado, 2012: 6) que en el caso de la literatura hagiográfica pondría en crisis la estética del *exemplum*. Si la retórica del *exemplum* consiste en convencer por medio de historias la conveniencia ética y política de actuar de cierta manera, entonces el efecto retórico de un *exemplum* compuesto de forma correcta sería a la vez un efecto estético. Por el otro lado, si el efecto retórico de un *exemplum* es repulsivo, entonces el efecto estético sería

igual. Esta combinación de lo repulsivo y lo ejemplar es lo sublime, según los criterios de Lyotard.

Tanto la abyección como la estética de lo sublime son "experiencias que provocan la pulsación constante entre fuerzas de deseo-rechazo, espacio-tiempo, disolución-dispersión" (Maldonado, 2012: 8). Las teorías de lo abyecto y de lo sublime son maneras parecidas de concebir del sujeto subalterno. Como lo sublime, lo abyecto es "aquello que perturba, una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas. La complicidad, lo ambiguo, lo mixto" (2012: 8).

Lo sublime: *exempla* que injurian

El padre Ramos utiliza *topoi* en su texto que eran comunes en los textos escritos y visuales de la Nueva España. Uno de ellos es de la Virgen María distribuyendo leche de sus pechos a los venerables. El mismo tópico se vuelve grosero en el caso de la China Poblana. La Virgen la consideraba como una hija y, por tanto, ella convidaba con ella "la leche de sus virginales pechos" (Ramos 2: 23), pero "se resistía Catarina con el conocimiento de su indignidad sepultándose en el abismo de su nada" (Ramos 2: 23). Un día estaba en la iglesia de Santa Catarina y apareció María sobre un trono esplendoroso. En cierto momento, "convidó la Emperatriz de los Cielos con la hermosura de su sagrado pecho y preciosa dulzura de su leche a esta humilde y querida niña" (Ramos 2: 23). La esclava india exclama: "¿A mí, Señora, esos pechos? ¿A una bestia esa divina leche? ¿A un gusanillo vil? ¿A un escarabajo ese regalo?" (Ramos 2: 23). Una imagen que, por lo general conjuraría sorpresa, en este caso causa zozobra en los lectores, se trueca en lo que Lyotard define como "aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas" (Maldonado, 2012: 8).

El cuerpo del sujeto es un *tableau* que representa lo sublime porque es ambivalente, cambiante y perturbador. La fisonomía variable de Catarina instiga deseo y rechazo. El sujeto hablado es sublimado por sí mismo y se desdobla en víctima y victimaria. Usó tres cilicios durante su vida para castigarse, y a veces sangraba tanto que "caía desmayada y

sin sentido sobre una balsa de su propia sangre" (Ramos 2: 37). Relata el padre Ramos:

> Cuando se veía acometida de la tibieza de las rebeldías de la carne […] aumentaba los cilicios con cordeles nudosos y […] se valía de las espinas de las frutas, de los alfileres, de los pellizcos y todo aquello que la podía servir para descortezar, punzar y despedazar su cuerpo. Arrancábasele el cabello a repelones, colgábase de él algunas veces […] afeaba con bofetadas su rostro […] despreciábase […] con poner unas chinas en los zapatos y no cortar las uñas de los pies cuando como navajas la lastimaban sin interrupción de tiempo los dedos […] y porque no faltase la forma exterior de crucificada, la formaba con sus brazos cosidos estando en pie, contra las paredes o contra los ladrillos postrada (Ramos 2: 37).

La abyección de Catarina se relaciona de forma íntima con lo sublime. Lo sublime del castigo corporal representa la dualidad del gozo/el dolor, lo celeste/lo abismal, la vida/la muerte, el éxtasis/la furia.

Conclusiones

Subjetivación significa a la vez el acto de ser convertido en sujeto por el poder y el acto de someterse al poder. Por medio del examen de la producción discursiva del sujeto en *Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan* se subraya el hecho de que el sujeto no es neutral porque el poder y la autoridad siempre subordinan al sujeto en el acto del *assujetissement* cuya constitución es la regulación, la prohibición y la supresión. Dadas estas reglas, el sujeto discursivo literario de la hagiografía es ilustrado por lo abyecto y lo sublime. El otro es construido por la desestimación y el aborrecimiento de su creador.

El orden simbólico y físico racial, y por tanto clasista, fue controlado y vigilado por la partición del pueblo en castas. Calculadas milímetro a milímetro, aseguraban la pureza de la hegemonía política y eclesiástica española y criolla. Mirrha representaba un peligro para la práctica categórica racial, pues sus metamorfosis camaleónicas de color desafiaban el

orden físico de la rápida y fácil clasificación racial. Sus excesos ascéticos podrían condenarla o se podrían convertir en pruebas de su santidad. Su pasado mítico no era codificable dentro del naciente clasicismo burocrático y mercantil poblano; entonces, no crearía ansias clasistas. Parte de un grupo importante de religiosos de la Compañía de Jesús, el padre Ramos era partidario de una religiosidad barroca exuberante iniciada por Miguel Godínez. Bajo su tutela, el siglo XVII poblano dio luz a unas de las más extrañas y fantásticas hagiografías de la época.

REFERENCIAS

Beverly, John, 1999, *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*, Durham y Londres: Duke University Press.

Bhabha, Homi, 2009, "El mimetismo y el hombre. La ambivalencia del discurso colonial", en *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos*. De: María Stoopen (coord.). Trad. de Marina Fe, México: UNAM.

Bhabha, Homi, 2008, *The Location of Culture*, Nueva York: Routledge.

Bilinkoff, Jodi, 2005, *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750,* Nueva York: Cornell University Press.

Butler, Judith, 1997, *The Psychic Life of Power*, Stanford: Stanford University Press.

Campagne, Fabián, 2000, "El otro-entre-nosotros. Funcionalidad de la noción de superstitio en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)", *Bulletin Hispanique*, vol. 102, núm. 1, pp. 37-63.

Kristeva, Julia, 1982, *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. Trad. de Leon Roudiez, Nueva York: Columbia University Press.

Loreto López, Rosalva, 2006, "Oír, ver y escribir. Los textos hagio-biográficos y espirituales del padre Miguel Godínez, *ca*. 1630", en *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos.*

Siglos *XVI-XIX*. De: Asunción Lavrín y Rosalva Loreto (eds.), México: BUAP / UDLAP, pp. 156-182.

Lyotard, Jean-François, 1998, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Manantial.

Maldonado, Manuela, 2011, "La abyección de Julia Kristeva como estética del acontecimiento de Jean-François Lyotard". Disponible en http://es.scribd.com/doc/61329951/la-abyeccion-de-julia-kristeva-como-estetica-del-acontecimiento-de-jean-francois-lyotard#scribd (consultado el 3 de julio de 2012).

Maza, Francisco de la, 1971, *Catarina de San Juan. Princesa de la India y visionaria de Puebla*, México: Editorial Libros de México.

Miranda, José, 1995, *Estudios novohispanos*, México: UNAM.

Myers, Kathleen, 2003, *Neither Saints nor Sinners. Writing the Lives of Women in Spanish America,* Oxford: Oxford University Press.

Ramos, Alonso, 1692, *Tercera parte de los Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios, Catarina de San Juan*, México.

Ramos, Alonso, 1690, *Segunda parte de los Prodigios de la omnipotencia, y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios, Catarina de San Juan*, México.

Ramos, Alonso, 1689, *Primera parte de los Prodigios de la omnipotencia, y Milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios*, *Catarina de San Juan*, México.

Said, Edward, 1979, *Orientalism*, Nueva York: Vintage Books.

"… LA VIRGEN NO ME HALLUDE / EL DEMONIO ME ACONPAÑE…". LA ESCRITURA COMO PORTENTO Y EL ESCRIBIENTE COMO SUBVERSOR A FINALES DEL SIGLO XVIII

Anel Hernández Sotelo
17, Instituto de Estudios Críticos

De la escritura y la lectura en el mundo moderno

En la primera década del siglo xvii Sebastián de Covarrubias consideraba que *escribir* "algunas vezes significa fabricar obras y dexarlas escritas, e impresas", y se quejaba de la gran cantidad de personas dadas a este ejercicio, pues "ya no hay donde quepan los libros, ni dineros para comprarlos, ni hay cabeça que pueda comprehender ni aun los titulos dellos". Para el escritor toledano, capellán real, consultor del Santo Oficio y canónigo de la catedral de Cuenca, esta voz, incluida en el *Tesoro de la lengua castellana*, resultó ser una oportunidad para disertar sobre algunos aspectos sociales. Así, apuntó que "verdad es que muchos no escriven sino trasladan: otros vierten y las mas vezes pervierten"; y, para su disgusto, quienes "escriven disparates" son los más celebrados por el vulgo. Luego recomendaba que "el escrivir se devia enseñar juntamente con el leer a todos los muchachos, y forçar a los padres a que embiassen a sus hijos a la escuela, de los quatro hasta los siete años", pues con ello se evitaría la holgazanería y, aun si el muchacho realizase después oficios mecánicos, el *conocimiento lectoescritural* impediría que fueran engañados por quienes tenían dicho conocimiento (Covarrubias, 1611: 367-368). *Leer* es, para el mismo autor, "pronunciar con palabras lo que por letras está escrito", pero también es "enseñar alguna diciplina públicamente", mientras que *lectura* es "lo que comunmente se lee, y en escuelas significa materia" (1611: 518).[1]

[1] Estas definiciones se conservaron de forma sustancial durante la época moderna. Después de más de 170 años, el *Diccionario de la Lengua Castellana*, compuesto por la Real Academia Española, no ofrece definiciones radicalmente diferentes; antes bien, carece de las disertaciones

Las palabras de Covarrubias nos permiten puntualizar ciertos rasgos sobre la concepción de los términos *escribir* y *leer*, y sus implicaciones dentro una sociedad moderna considerada analfabeta en su mayoría. El escritor es quien posee la autoría intelectual de un texto, pero también es quien se dedica al traslado del mismo, es decir, aquel amanuense que copia diferentes escritos (libros completos, cartillas para leer, partituras, obras de teatro copiadas “a oídas”, notas de estudiantes universitarios “pasados a buena letra”, etc.), o bien que escribe según el dictado de otro (el que copia la voz), como los escribanos dedicados a componer las cartas amatorias y otras suertes epistolares entre personas que carecen de la instrucción de la escritura (Bouza, 2001; Castillo, 2006).

Por otro lado, en la época moderna se consideraba que las facultades que exige el aprendizaje de la escritura son diferentes a las de la lectura. Escribir implica desarrollar una destreza manual, propia de un arte: cómo cortar la pluma; en qué posición colocarla según la disposición de la mano, el brazo y el resto del cuerpo; cuáles son los “tiempos de asiento” adecuados para la pluma; cómo enlazar y trabar las letras considerando, al mismo tiempo, la distancia entre unas y otras, y entre palabras; cómo componer las mayúsculas y las minúsculas; y, sobre todo, cómo trazar una escritura de “buen gusto” (Ximénez, 1789). Incluso, la enseñanza de la escritura comprendía diversas teorías, por lo que el buen amanuense debía dotarse de conocimientos especulativos y prácticos sobre este arte (Torío, 1798). Y según otros tratadistas, como el profesor de letras y cuentas Juan Claudio Aznar, eran necesarios para tal aprendizaje conocimientos geométricos y matemáticos (Aznar, 1719).

En cambio, el arte de enseñar a leer tenía como objetivo fundamental que los aprendices (por lo general niños) fueran capaces de formar palabras con las letras sueltas, para después decodificarlas. De ahí que los *abecedarios*, *silabarios* y *cartillas* estuvieran constituidos, en la mayoría de los casos, por tablas que contenían las letras del alfabeto en mayúsculas y minúsculas, sílabas aisladas, diptongos, palabras divididas de forma silábica; y, por último, oraciones religiosas que debían ser leídas “de corrido” por los pupilos. Otras herramientas de este aprendizaje

---

propias del *Tesoro* que, para el tema que nos ocupa, resultan trascendentales (Real Academia Española, 1791: *s.v.* ‘escribir’ y ‘leer’).

no conocían siquiera la formalidad del libro, pues en varios casos el sustento material del profesor para enseñar a sus estudiantes se reducía a pliegos de cordel u hojas manuscritas con algunos de aquellos elementos pedagógicos (Castañeda, 2004; Infantes, 2003). Esta dinámica continuó hasta la época decimonónica. Un ejemplo de este método, ahora secularizado, es el pequeño y escueto silabario de Vicente Naharro, publicado quizá durante la primera veintena del siglo XIX.

A pesar de esta rígida separación entre ambos ejercicios, Covarrubias fue consciente de la vinculación existente entre el acto de escribir y el acto de leer pues afirmaba que este último se inicia con la verbalización o pronunciación del primero, es decir, con el acto del habla (Olson, 1997: 89-114). Además, leer implicaba a su vez publicar, pues lo público es "lo que todos saben, y es notorio" (Covarrubias, 1611: 598); y, en el ámbito lectoescritural, la publicación se entiende como "la reproducción de un texto a fin de multiplicar sus lectores por medio de ejemplares manuscritos, de la lectura en voz alta o de la prensa" (Manguel, 1999: 309).

Este análisis, planteado *grosso modo* para los fines del presente trabajo, nos permite plantear el problema, desde los ámbitos histórico, antropológico y sociológico, del proceso seguido a finales del siglo XVIII por la Inquisición de México contra José Rojas, considerado autor y publicador de un herético papel. Y es que la escritura y la lectura son generadores de espacios determinados que adquieren una dimensión social, pues construyen personas y delinean identidades (Petit, 2008).

José Rojas y la historia del herético papel

El 29 de octubre de 1787 la Inquisición de México mandaba al cura de San Juan Evangelista Xochitepec, Manuel Anastasio de la Torre, la comisión de mantener "por ahora en depósito con la seguridad correspondiente y a disposición del Tribunal a José Roxas, de calidad mestizo",[2]

[2] A menos que se indique lo contrario, las citas expuestas en adelante se han extraído del Archivo General de la Nación (AGN, México), Inquisición, vol. 1176, exp. 5, ff. 80-105v. Se conserva la grafía de los originales.

mientras se realizaban las indagaciones pertinentes sobre la autoría del papel escrito presuntamente con sangre, en donde se leía:

> Santiago Claguelilo la virgen no me hallude, el Demonio me aconpañe y salgan a mi defensa Aquellos tres príncipes nobles Asmodeo el diablo cojo y vos lucifer como príncipe de las tineblas me halludeys te protesto que desde oy hago animo de ofreserte las obras que ysiere como tanbién cada Biernes un alluno y te protesto que con la sangre aqualquiera encuentro me ayudes y me defiendas Lusifer, como príncipe salga el Diablo cojo llamando que me ayudes hora, y en qualquiera trabajo a Bos encomiendo Asmodeo Diablo cojo, y vos Lusifer prinsipe noble.[3]

Según la declaración del cura, la historia de esta oración comenzó cuatro meses antes, cuando un arriero encontró en el río de la hacienda El Puente "un papel en que se contienen diferentes blasfemias hereticales, e invocaciones expresas al demonio". Después de que el arriero dio noticia del papel al declarante, éste realizó pesquisas para encontrar al autor de tales invocaciones, sin obtener resultados. Así, pidió al administrador de la hacienda, Juan José Irazabal Gaztelu, que "estuviese sigilosamente a la mira de saber si corria en aquella vecindad el mismo papel, y otros de semejante naturaleza" y que, en tal caso, se lo notificara de inmediato.

El administrador dio noticia al cura de que "otro mulato llamado Marcelino",[4] vecino de la misma hacienda, le aseguró que "un tal José de Roxas vendía entre la gente operaria ciertas oraciones manuscritas". Marcelino relató al administrador, según el cura, que sabía esta información porque a su madre "le encontró tres ejemplares que el citado Roxas le dio para que se los vendiese", y que cuando el mulato vio que

[3] Esta transcripción pertenece al papel suelto, escrito ciertamente con caracteres manuscritos rojos, que se encuentra interpolado entre las fojas del expediente citado (f. 86). Presuntamente, este papel interpolado es el mismo que escribió el acusado. Es necesaria la aclaración, pues la Inquisición de México realizó una copia de la misma con una ortografía más moderna y en tinta negra, incluida como parte del discurso en las fojas del proceso (f. 80).

[4] Cabe señalar que, si bien en el encabezado del expediente consta que el tribunal del Santo Oficio consideraba que José Rojas era mestizo, en éste y otros pasajes del documento se tiene a Rojas en calidad de mulato.

las oraciones comenzaban con las palabras "Santiago Claguelilol", rompió los papeles.

Luego de escuchar a Marcelino, el administrador arrestó a José Rojas "para que se pudiese ver si su forma [de escribir] es o no la misma que el primer papel". Para tal fin, el administrador hizo notar a Rojas su calidad de reo del juzgado eclesiástico y lo persuadió de que, si quería saber la causa de su detención, "podía escribir una esquela preguntandosela al Señor Cura". Según la declaración del cura, el reo se negó a hacerlo, afirmado "por una, dos, y tres ocasiones que no sabia escribir". Sin embargo, ante la presión de quienes presenciaban el arresto y aseguraban que lo habían visto escribir muchas veces, manuscribió una esquela dirigida al cura. Cabe señalar que, de forma paradójica, este documento que comprobaría la autoría de Rojas no se encuentra en el expediente inquisitorial, aunque se menciona que el cura recibió la esquela, que fue enviada al Santo Oficio, y que del examen de ambas caligrafías se concluyó que la esquela y el papel herético fueron hechos "de su mismo puño".

Ante estos hechos, el 7 de noviembre el tribunal inquisitorial ordenó al cura y juez eclesiástico de Xochitepec que procediera en calidad de comisionado inquisitorial. Así, Manuel Anastasio de la Torre adquirió las siguientes obligaciones: retener a José Rojas; interrogar al mulato Marcelino, a su madre y a otros testigos bajo juramento de verdad, secreto, fidelidad y en presencia de notario de acuerdo con una "cartilla" de preguntas específicas; examinar las relatorías de aquéllos y enviarlas al tribunal; recoger los papeles que pudiera encontrar e indagar sobre "la vida y conducta del citado Rojas y si cumple con los preceptos de la Iglesia".

El 12 de noviembre se ordenó a Marcelino comparecer ante notario, pero éste no asistió porque, según sus amos, "hizo un viaje a el Pueblo de Xoxutla conduciendo del un barril de aguardiente". Siete días después, a las nueve y media de la mañana, el mulato de nombre Simón José Marcelino, con edad de 23 años y de oficio cortador de caña, asistió al interrogatorio. Al preguntársele sobre si conocía la causa del llamado, el mulato respondió que "será para saber de una oración que tenía su madre la que hubo de un hombre cuyo nombre ignora […] y solo sabe que es el mismo que de pocos dias a esta parte de halla

preso por este Juzgado". Afirmó que "el tal hombre" se había visto por la demarcación "habrá cosa de seis meses" y que respondía al apodo de el Padre, pues, según había oído decir, "en sus embriaguieses acostumbra ponerse a predicar, no sabe qué cosa porque nunca le ha oido".

Según el testimonio, Marcelino supo que aquel hombre era José Rojas cuando su madre enfermó, y éste se acercó a su casa y le dio a su madre la oración, "ofreciéndole que con ella sanaria". Esta oración manuscrita contenía "al principio *Magnificat anima mea Dominum* y al final *un caballero de Barcelona, yendo para el santuario de Monserrate*", por lo que nada herético parecía invocar.[5] Y, "aunque lo que en el vio no le pareció malo", decidió romper el papel porque había oído decir "a los muchachos operarios de a un real por día" que Rojas les "vendía ciertas oraciones eficaces para hacer a los hombres animosos y valientes, de suerte que pudiesen salir victoriosos de cualquier empresa, y que estas comenzaban por las siguientes palabras: Sr. Santiago Claguelilo de Goulision". Por último, Marcelino aseguró que Mariano José, entenado del esclavo Juan Felipe de la misma hacienda, fue testigo de los hechos narrados pero que carecía de noticias sobre otras personas que tuvieran dicho papel.

El 22 de noviembre, a las once de la mañana, la mestiza de "poco mas o menos" 40 años Martina de la Candelaria, madre de Marcelino y viuda de Francisco Eugenio, se presentó también a declarar. Aseguró que dos meses antes un hombre, "conocido solamente por el nombre del Padre", entró a venderle a su casa un papel manuscrito. Dijo que "el Padre" había vivido en la casa del mayordomo de la hacienda, que frecuentaba "la casa de otro vecino llamado Vicente Trujillo" y que lo último que sabía de su paradero es que "se halla preso por este Juzgado Eclesiástico". Al preguntársele sobre las razones por las que el acusado vendía aquellos papeles heréticos, la mestiza respondió, quizá por temor a que se le involucrara de forma directa con el ejercicio de prác-

[5] La frase *Magnificat anima mea Dominum* procede de Lucas 1, 46-56. Según la tradición, es el inicio del cántico con el que María respondió a las palabras de Isabel "Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu seno" (Lc. 1, 42). En la Biblia de Jerusalén se traduce como "alaba mi alma la grandeza del Señor". Sin embargo, la traducción al inglés se ha generalizado como "My soul praises the Lord" (Corley, 2002: 457), lo que implica un cambio de sentido que, en el marco del presente trabajo, es imposible analizar.

ticas hereticales y con la circulación de los manuscritos, que Rojas "no le expresó para que efectos fuesen conducentes", aunque sí estaba "en la inteligencia de que los escribía de su puño". Además, argumentó que no "entendió lo que contenía el que compró" hasta que su hijo Marcelino lo leyó, y "no le había parecido bueno lo que se decía en el mismo, sin expresarle en particular lo que le desagradó".

El 26 de noviembre de 1787 el "maestro [...] de labrar azúcar" Vicente Mariano Trujillo, alias Servantes, de 39 años y casado con Manuela de los Dolores, declaró que el hombre "que de orden de su amo trajo preso a este Juzgado", llamado José Rojas, o el Padre, de calidad mestizo, entraba algunas veces a su casa para pedir un tintero y "escribir ciertos papeles que oye decir que él escribía". Según Trujillo, Rojas le daba los papeles manuscritos a los trabajadores de la hacienda "porque en sus embriagueces acostumbra ponerse a predicar", aunque afirmó nunca haber oído las cosas que predicaba.

Sin embargo, expresó que, según el testimonio de su hijo, Rojas era el autor del papel encontrado en el río, pues, comentado el suceso en familia, el niño de nueve años, "que sabe ya leer y está aprendiendo a escribir", contó que el llamado Padre le pidió prestado su tintero tres días antes del descubrimiento del papel herético. Narró también que cuando el llamado Padre le restituyó su tintero "volvió con un papel escrito" y que pudo leer en el primer renglón las palabras "Santiago el Viejo". Según Trujillo, al escuchar al pequeño, le aseguró que no podía tratarse del mismo manuscrito, pues el que se encontró en el río "se decía estar escrito con sangre", a lo que su hijo respondió que cuando el llamado Padre le entregó el tintero "vio que traía también tinta colorada".

Dos días después, el 28 de noviembre, el sexagenario Juan Medina, mayordomo de la hacienda, casado con Polonia Antonia y carente de instrucción en el arte de escribir, se presentó por la tarde a declarar. Expresó que José Rojas era originario de "Guautla de Amilpan" (hoy Cuautla, Morelos), que radicaba como vecino de la hacienda "de cuatro o cinco meses a esta parte" y que "andaba dando en el lugar de su vecindad" unos papeles. Al cuestionarle sobre el contenido de éstos, manifestó que "nunca ha entendido con distinción lo que en ellos se contenía [pero] que ha oído decir que unos eran buenos y otros malos". Le constaba, dijo, que Rojas le vendió a Anastasio José, arriero de la

misma hacienda, un papel "por tres reales", y otro al mozo Bernardo Neria.

Juan Medina afirmó que Anastasio, "habiéndolo dado [el papel] a leer a su mujer", entendió que era malo, decidió lanzarlo al río "y es el mismo que halló a sus orillas un arriero y que fue luego traido a este Juzgado Eclesiástico", según lo que le contó la propia mujer de aquél. Respecto al otro papel vendido por Rojas, Medina oyó decir que "hecha igual diligencia de darlo a leer por la mujer del otro mozo Bernardo Neria y hallado ser malo su contenido lo rompió la misma y lo quemó".

Después de estas declaraciones se citaron a los dos compradores de papeles. José Anastasio compareció "a los dos días digo a primero" del mes de diciembre de 1787. El joven arriero de 26 años "poco mas o menos", originario y vecino de la hacienda El Puente y casado con Vicenta Gertrudis, expresó no conocer la causa por la que había sido llamado a declarar ni haber oído que alguien hubiera dicho o hecho "cosa alguna que sea o parezca ser contra nuestra santa fee católica ley evangélica que predica o enseña nuestra Santa Madre Iglesia Catolica Romana o contra el recto y libre ejercicio del Santo Oficio". Asimismo, negó saber o haber oído decir que alguien repartió "papeles malos manuscritos de su puño". Ante tales respuestas, se le comunicó que el Santo Oficio tenía información sobre la compra que hizo de un manuscrito por tres reales y que "hallado que le fue por su mujer y dado a leer por la misma", lo echó al río. A pesar de que el cura comisionado lo exhortó a que "recorra bien su memoria y diga la verdad", Anastasio aseveró "que no le ha pasado cosa alguna de las que se le refieren". Éste fue su testimonio, el cual no firmó "por no saber escribir".

El 3 de diciembre se presentó a declarar por la mañana el mozo de 25 años Bernardo Neria, originario también de la hacienda El Puente y casado con Ana de la Roza. Bernardo expresó que Rojas le ofreció "una oración del Santo Sepulcro buena para no morir sin confesión, por la cual le pedía un medio real, y solo le dio unos cigarros". El declarante dijo que, por no saber leer, "nunca supo [...] lo que en ellas se contenía" hasta que le dio a leer la oración "a un cuñado suyo llamado Jose Marcelino", y éste le dijo que "aquella oración no era buena que la tenía quitada la Santa Inquisición con cuyo aviso la rompieron luego al instante, y la quemaron".

Desde ese día hasta el 20 de diciembre se realizaron las diligencias para que los declarantes presentaran la ratificación de sus narraciones, ahora frente a las "honestas y religiosas" personas de Juan José Irazabal Gaztelu, el administrador de la hacienda, y José Pardo, vecino del pueblo de Xochitepec. Corroboraron su testimonio José Marcelino, Vicente Mariano Trujillo, Juan Medina y Bernardo Neria. La citación realizada para la ratificación de Anastasio José no procedió, pues los vecinos del lugar aseguraron que "luego del segundo día de haber sido llamado a este Juzgado se ausentó llevándose consigo a su mujer e hijos", sin saber el destino que llevaba. Por su parte, Martina Candelaria no fue llamada a ratificar, pues el juez comisionado, después de examinar su declaración del 22 de noviembre, la calificó de "semifatua o lunática".

En el mismo mes de diciembre, Manuel Anastasio de la Torre, el cura comisionado, envió un registro de "trece fojas utiles" a los inquisidores de México con la información obtenida. En el registro el comisionado aseguró lo siguiente: 1) que hasta antes del hecho que se investigaba no sabía de la existencia de José Rojas debido a "no ser feligrés suyo el Reo que se trata"; 2) que Rojas era un "hombre poseído enteramente del vicio de la embriaguez"; 3) que, tras obligar al reo a escribir, "se le presentó con otra de muy diferente letra", por lo cual asumió que ésa era "su legítima forma y no la que contenía la primera la que por haber escrito ebrio no puso como era regular", acontecimiento que aumentaba la sospecha de su culpabilidad, pues, según el administrador, al apresarlo estaba ebrio y escribió la esquela "pasadas ya mas de catorce horas y de haber dormido toda la noche con que se restituyó a su entero acuerdo"; y 4) que había motivos suficientes para considerar al mulato Anastasio José como cómplice del reo por haber estado "extraordinariamente turbado" en su comparecencia, por "haber traído consigo a su mujer" y por su sorpresiva desaparición del lugar días después del interrogatorio ante notario.

La Inquisición de México emitió respuesta al informe siete meses después, el 24 de julio de 1788. Mandó que se realizara un cotejo entre el papel "que como cuerpo del delito corre en este expediente" y "la esquela que después de arrestado escribió este reo al cura de Xochitepec". Este cotejo lo realizarían los "secretarios del secreto" quienes también tendrían que "averiguar con certeza la naturaleza, ejercicio, vida, y con-

ducta del reo, y de dónde le viene el sobrenombre de Padre", a partir de informes extrajudiciales. El Tribunal se manifestó preocupado en particular por conocer, además, el lugar de origen de Rojas, información sobre las personas que lo conocieron antes de iniciado el proceso, "si viste en traje de clérigo" y "si es de edad que por el año de 70 estuviese de sirviente en la hacienda de Guadalupe con el mismo nombre y apellido". Para indagar sobre estas cuestiones, se ordenó que el cura de Guautla Amilpas enviara informes sobre José Rojas, puesto que Juan Medina había referido que el lugar de nacimiento de aquél era esta localidad. Resulta revelador que los inquisidores relacionaran la figura de Rojas con la hacienda de Guadalupe (ubicada en Cuautla) y quizá con algún acontecimiento parecido al que relatamos aquí en aquella demarcación hacia 1770, 17 años antes de iniciada la historia del papel herético encontrado en el río.

Es necesario tener en cuenta que la región Cuernavaca-Cuautla de Amilpas tuvo características socioeconómicas muy especiales durante el periodo virreinal: fue el único territorio señorial novohispano (tuvo doble jurisdicción, la del rey y la del marquesado del Valle); se asentaron allí dos de las élites económicas más importantes de la Nueva España (mineros productores de plata y hacendados-comerciantes azucareros); careció de repúblicas de españoles debido a los intentos de monopolización del marquesado y abundaron los pueblos y las repúblicas de indios; la región mantuvo un comercio intenso y constante con las ciudades de Puebla y México; y su población estuvo constituida en su mayor parte por indígenas, mestizos y mulatos dadas las necesidades de fuerza de trabajo de la zona (Reynoso, 2010; Sánchez, 2001; Wobeser, 1992).

Cuernavaca y Cuautla fueron las dos únicas localidades que alcanzaron el rango de alcaldías mayores desde el siglo XVI. La localidad de Xochitepec, ubicada al sur de la alcaldía mayor de Cuernavaca, fue desde 1619 hasta 1784 un pueblo de indios. Sin embargo, como la mayoría de los pueblos de indios de esta región, después de 1785 recibió la calidad de república de indios[6] (Reynoso, 2010, mapas 1-6).

[6] Si bien Irving Reynoso admite que en esta región morelense "el pueblo de indios es casi equivalente a república de indios" (2010: 136), también destaca que, desde el ámbito legislativo, ambos conceptos no son sinónimos. Aclara que, tras la abolición de la encomienda, los pueblos de indios fueron organizados en repúblicas que adquirieron "el estatus de *pueblo*

Al respecto, también es necesario destacar que la segunda mitad del siglo XVIII se caracterizó por alzamientos, motines y sublevaciones populares en México, Puebla, Guanajuato, Michoacán, Hidalgo y San Luis Potosí (Gálvez, 1990; Ruiz, 2007; Tutino, 1999; Ávila, 2002). Los disturbios coincidieron, en muchos casos, con la expulsión de la Compañía de Jesús de los reinos hispanos, con la reordenación política y económica dictada por la Casa de Borbón y con la visita de José de Gálvez a la Nueva España. Así, la situación sociopolítica y económica de la zona Cuernavaca-Cuautla y las tensiones sociales recrudecidas desde la segunda mitad del siglo XVIII nos explican, de alguna manera, las causas por las que nuestros inquisidores se encontraban preocupados por la circulación de ideas heréticas (que pudieran devenir en disturbios masivos) en la singular región morelense desde al menos 1770.

Hechas estas breves acotaciones, regresemos al proceso de José Rojas. En junio de 1791, es decir, tres años después de las diligencias solicitadas por el Santo Oficio a los "secretarios del secreto", llegaron al tribunal tres informes. El primero de ellos fue el de Manuel de Lagunas, cura de Cuautla, quien aseguró que José Rojas era hijo legítimo de "Joseph Roxa, español, y de Candelaria Yturria, mestiza", ambos vecinos de su jurisdicción, y que quizá contaría en ese momento con 40 años. Afirmó que mientras Rojas vivió con sus padres en Cuautla "les dio bastante en que merecer, con sus embriagueces y fugas", y que "su ejercicio ha sido enseñar niños". Sobre su paradero, el cura Manuel declaró que la última vez que le vio en la demarcación fue en la semana santa de 1770 y que luego "desapareció pasada esta sin saber el rumbo que sigue". Por último, sostuvo que, según algunos, el sobrenombre del Padre le venía de "pasar por la plaza de simple, y andar predicando", aunque otros aseguraban que en realidad era un hombre "afectado".

El segundo testimonio extrajudicial fue el de "Manuel de la Torre Mazedo". Se trata de Manuel Anastasio de la Torre, antes cura de Xochitepec y ahora responsable de la demarcación de Ozumba. Ignoramos las causas del cambio de su jurisdicción y si este traslado estuvo o no

---

cabecera, mientras que las otras comunidades menores quedaban subordinadas a la cabecera de la república en calidad de *pueblos sujetos*" (2010: 127).

relacionado con el inconcluso caso de José Rojas.[7] Lo que parece probable es que la nueva jurisdicción suponía un reto mayor para De la Torre. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, en el pueblo de Ozumba, localizado a pocos kilómetros del Popocatépetl y perteneciente a la alcaldía mayor de Chalco, se desarrolló un movimiento de renovación científica y filosófica que hoy es reconocido en la figura de José Antonio Alzate y Ramírez de Santillana (1737-1799), criollo de padres vascos y emparentado por línea materna con Juana Inés de Asbaje (Saladino, 2001). Además, sabemos que hacia 1768 el dominico fray Antonio Victoria alertó al Santo Oficio de que las fiesta de la cuaresma ozumbense se hacían "con grave escándalo, irrisión y desprecio" (Leyva, 2001: 10). Por otro lado, los estudios históricos sobre esta demarcación manifiestan que el constante intercambio comercial con la ciudad de México y con la zona de haciendas azucareras de Morelos supuso una migración constante de ozumbenses a otras localidades, lo que imposibilitó a los ministros eclesiásticos del pueblo tener cabal conocimiento de su feligresía (Vera, 1993; Taylor, 1996).

Sea como fuere, el ahora cura de Ozumba declaró a los "secretarios del secreto" que no sabía con certeza si José Rojas era originario de Cuautla o de algunas otras tierras vecinas al pueblo de Xochitepec, aunque tenía "por muy verosímil que fuese esto segundo, y que hubiese también servido en la [hacienda] de Guadalupe". Ratificó que el acusado era conocido "con el mote de padre por los casos supersticiosos que le notaban, pero no porque hasta entonces hubiese usado jamás hábitos clericales", lo que evidencia asimismo que Rojas andaba por todas las "diligencias" de la región "en el traje o vestuario pobre de los operarios de ellas".

El tercer testimonio extrajudicial recibido en el tribunal del Santo Oficio de México fue el de Joseph Montenegro y Flores, cura de Xochitepec, en junio de 1791, en sustitución (no sabemos desde cuándo) del juez eclesiástico Manuel de la Torre. Los "secretarios del secreto" pidie-

[7] Por desgracia, el expediente no conserva los informes íntegros enviados por los "secretarios del secreto" al tribunal del Santo Oficio. En la foja 98v se inicia la narración de los testimonios, sin embargo, no hay continuidad discursiva en la foja siguiente. Quizá en los folios extraviados se encontraba la causa por la que Manuel Anastasio de la Torre fue enviado al pueblo de Ozumba sin que el proceso inquisitorial de José Rojas estuviese cerrado.

ron a Montenegro que se entrevistara con Juan José Irazabal Gaztelu, administrador de la hacienda de El Puente. El sacerdote argumentó que aquél no vivía más en el curato de Xochitepec, pues se mudó al "Pueblo de Joxutla feligresía de Tlatiltenango" (al sur del actual estado de Morelos). Sin embargo, refirió que Juan Medina y Vicente Trujillo le notificaron que Rojas era "tenido comúnmente por un vagante ocioso", que cuando estuvo en la hacienda de El Puente "era un hombre ya mayor y que bien pudo por el año de 1770 estar de sirviente en la hacienda de Guadalupe"; y, muy importante, que no conocían el paradero actual del acusado.

Esta última información resultó preocupante para el Santo Oficio. Después de cuatro años de recopilación de pruebas y testimonios para procesar a José Rojas "por usar y distribuir ciertas fórmulas blasfemas hereticales con invocaciones expresas de los Demonios, a que daba el nombre de oraciones", el hombre detenido en la cárcel de Xochitepec había desaparecido, sin que alguien diera testimonio de la fuga. Así, en agosto de 1791 el fiscal inquisitorial envió nuevas diligencias para averiguar el paradero del blasfemo, pues "las presunciones que hay en su contra son bastante graves": reparto de oraciones hereticales, cotejo de su escritura con la del papel enviado en 1787 al Santo Oficio, vida "desarreglada causando a sus padres muchas pesadumbres" debido a sus fugas y embriagueces, y "constando ya por los dichos informes que en el año de 1770 pudo citarle sirviente en la hacienda de Aragón donde hizo de supersticiones para desbaratar tempestades y granizos".[8]

Así las cosas, por lo menos desde 1770 los inquisidores buscaban en la región morelense a un sujeto que hacía las veces de *saludador*[9] y *con-*

[8] La ubicación de la hacienda de Guadalupe, ahora relacionada con esta hacienda de Aragón, es un problema que no hemos podido resolver. Sabemos que en el actual estado de Morelos existieron al menos tres haciendas llamadas de Guadalupe: una anexa a la hacienda San Nicolás Obispo; otra conocida también como Guadalupita, propiedad de los dominicos y anexa al Colegio de Porta Coeli; y una última relacionada con el pueblo de Tlaquiltenango (Tortolero, 2008; Huerta, 1996; Mentz, 1997; Sánchez, 2007). Hasta el momento carecemos de noticias sobre la mencionada Hacienda de Aragón y su vinculación con una de aquellas haciendas.

[9] Los *saludadores*, también llamados *ensalmadores* o *santiguadores*, eran los "cultivadores de la 'práctica médica supersticiosa más extendida en el agro español'. Sólo podían serlo los nacidos en navidad o viernes santo y que, además, ocupasen el séptimo lugar entre los hijos de un matrimonio que sólo hubiese procreado varones" (Martínez Gil, 2000: 120).

jurador,[10] mediante la blasfemia oral y escrita, entendida ésta como una "jaculatoria religiosa negativa que expresa en fórmulas concisas y precisas sentimientos antisacros y antirreligiosos" (Nieto, 1997: 759). En 1791 el tribunal parecía haber identificado al blasfemo, pero, debido a que "la causa ha padecido notable atraso", el acusado ahora se convertía también en presunto fugitivo.

Los inquisidores intentaron encontrar a Rojas enviando nuevas comisiones a los curatos de Cuautla y Xochitepec. Por desgracia, el 20 de agosto de 1791 el cura interino de Cuautla Amilpas, Manuel de Herrasguén, informó a los fiscales que Manuel Lagunas había muerto. Sin embargo, "por la obligación [...] en servir a este Santo Tribunal", Herrasguén indagó lo que le fue posible sobre José Rojas, a saber,

> que es soltero, no tiene oficio ninguno, ni hace pie en este pueblo, sino que anda vago por las haciendas y ranchos de esta jurisdicción, y algunas ocasiones suele aparecerse en esta cabecera; que donde se ejercita en algo, es en ayudar en fábricas de Bebidas prohibidas, con lo que pasa una vida licenciosa y entregado a la embriaguez; donde suele estar más tiempo es en el Rancho de los Limones, distante dos leguas de esta cabecera.

Por su parte, el ahora cura de Xochitepec, Joseph Montenegro y Flores, respondió a las demandas del Santo Oficio seis meses después de recibida la petición, el 22 de febrero de 1792. Argumentó que la dilación de su respuesta se debió al extravío de la diligencia enviada, la cual no llegó a sus manos hasta noviembre de 1791, "en cuyo tiempo me hallaba bastante enfermo por lo que no he podido contestar nada hasta ahora". Aseguró que cuando él tomó posesión del curato (no se indica la fecha) "ya Josef Roxas no estaba preso porque mucho antes hizo fuga [...] por

[10] Pedro Ciruelo relacionaba el ejercicio del conjurador con el del exorcista, deteniéndose varios párrafos en la clasificación del buen y el mal conjurador. El primero manda, en nombre de Jesucristo, a callar a los demonios, mientras que el último "trata muchas razones con el diablo, y gasta mucho tiempo en demandas y respuestas, y esto en pública audiencia de mucha gente. Y demanda la señal de alguna moneda ignota de otra tierra". Así, el conjurador malo y supersticioso sólo logra "muchas pláticas con el diablo [y] este concierto tiene con el diablo de allegarle mucha gente y grande auditorio para que le oigan hablar; y en esto hacen estos malditos conjuradores mucho servicio al diablo" (Ciruelo, 2005: 107-108).

lo que no fue puesto en libertad por orden de Juez alguno; sino que la tomó por sí mismo".

El 11 de mayo de 1792 se revisaron de nuevo los autos en contra de Rojas y se resolvió encargar al administrador de la hacienda de El Puente investigar el paradero del acusado. A decir del fiscal, lo único que faltaba era esperar las informaciones "para no multiplicar inútiles diligencias". Ignoramos si el administrador en turno de la hacienda envió alguna notificación, pero vale la pena destacar que el 25 de enero de 1805 los inquisidores Prado y Alfaro solicitaron un informe al cura de Xochitepec. Y, siendo ya causa perdida, el caso quedó cerrado el 9 de marzo de 1807, "por la antigüedad de la denuncia y dificultad de remitirse en conocimiento de la residencia del denunciado".

De lector público a escribano perverso

Es evidente que en la historia de José Rojas convergen diferentes matices históricos susceptibles al análisis. Algunos especialistas en la estructura socioeconómica de la región morelense han manifestado que la explotación minera, el desarrollo de grandes haciendas azucareras, la cercanía de la zona con las ciudades de Puebla y México, la composición poblacional y, sobre todo, la doble jurisdicción del territorio heredada por Hernán Cortés determinaron que en un puñado de familias se concentrara la propiedad privada desde el siglo XVI, lo que daría lugar al fenómeno de los latifundios porfirianos (Reynoso, 2010; Madrigal, 2003; Wobeser, 1983). Así, Morelos se nos presenta como un territorio en donde se constatan las continuidades estructurales entre encomienda, hacienda y latifundio.

Una de las implicaciones del desarrollo histórico de esta estructura tradicional morelense cuasimonopólica fue el malestar latente de los pobladores y su necesidad de reivindicar, de alguna manera, la tierra, el agua, los derechos de explotación y, en general, la justicia social. Desde este punto de vista, el caso de José Rojas nos remite, al menos, a cuatro elementos de análisis: 1) la función de José Rojas como amanuense, 2) la vinculación entre la blasfemia cotidiana y la blasfemia escrita, 3)

la prodigiosidad de la escritura manuscrita, y 4) la eficacia del rumor como medio de contención de conflictos compartidos.

De acuerdo con la documentación enviada al Santo Oficio por el cura Manuel de Lagunas, hacia 1791 José Rojas podía tener alrededor de 40 años, dato que nos permite manejar a manera de hipótesis su año de nacimiento hacia 1751. Al parecer, se dedicaba en su natal Cuautla a "enseñar niños", es decir, era instructor de primeras letras. Algún acontecimiento significativo en la vida de Rojas determinó su abandono de la docencia, para convertirse en vagabundo en los pueblos circundantes, donde se hizo famoso como el Padre entre los trabajadores de éstos, en un ambiente donde primaba la ingesta de alcohol. El suceso que supondría una modificación en los comportamientos de Rojas pudo haber ocurrido cuando éste estaría cumpliendo los 20 años, ya que la Inquisición asoció su persona con un supersticioso desbaratador de tempestades y granizos desde 1770. Así, siguiendo las definiciones de Covarrubias planteadas páginas antes, este hipotético perfil de José Rojas nos permite deducir que durante sus años de juventud se dedicó al ejercicio de la lectura pública, es decir, a la enseñanza de la lectura entre los párvulos. Luego, desde los 20 hasta los 40 años aproximadamente, se convirtió en un escribano pervertido celebrado por el vulgo por los disparates que escribía y por publicarlos en forma de predicación. ¿Cómo podemos entender esta metamorfosis? ¿Fue José Rojas un "afectado", como lo testificó el cura Lagunas?

La afectación es "el cuidado extraordinario y demasiada diligencia que uno tiene, o en palabras, o en atavio, o otra qualquier cosa. Y afectado el notado deste vicio, especialmente en el hablar y pronunciar lo que dize si se escucha" (Covarrubias, 1611: 17). Así, el afectado no es un loco, ya que éste se define por "el hombre que ha perdido el juyzio [...] y sea su primera interpretacion de la palabra locus, loci, por el lugar; atento que al loco solemos llamar vacio y sin seso: y assi aquel lugar parece que queda sin llenarse" (1611: 527).

En este sentido, Rojas era un afectado por el alcohol, según se desprende del expediente, pero eso no impedía que lo que escribía y pronunciaba estuviera vacío, "sin seso". La escritura de Rojas, entonces, estaba en sintonía con su afectación. Podía vender oraciones santas como el *Magnificat* y, sin contradicción alguna, en sus momentos de

embriaguez coger la pluma para evocar a diferentes demonios. Ambas oraciones serían efectivas, pues la escritura tenía una orientación mágica, ya que los caracteres que la componían "eran venerados como potenciadores del éxito o la desgracia, del amor o la separación, de la salud o la muerte" (Marquilhas, 1999: 111)

Así, el papel herético no suponía una composición sin lógica ni juicio. Se trataba de una afrenta deliberada contra el orden establecido, es decir, el texto compensaba "los déficits de orientación en las relaciones humanas, producidos por los sistemas dominantes de la época" (Iser, 1989: 184). La oración podía tener un sentido pragmático que revelaba las tensiones no sólo del amanuense, sino de la comunidad morelense en general.

Es probable que las blasfemias escritas en el papel atribuido a Rojas fueran un eco de proposiciones cotidianas en el ámbito laboral de los trabajadores de las haciendas azucareras, que Rojas recogió, recompuso y compartió en sus años como vagabundo. Y es que es necesario entender que en la vida nómada existen innumerables contactos con "profesionales del vagabundeo" cuyos comportamientos se alejan de "la serialidad de la vida cotidiana y de la norma común, expresada también en el motivado rechazo del lenguaje habitual de la comunicación social, reemplazado por una nueva lengua de clase (diversificada según los grupos y los oficios) huidiza, parasitaria y ficticia como la lengua de los 'pícaros'" (Camporesi, 2006: 12).

La blasfemia no suponía una vinculación directa con la herejía. El blasfemo que, por la tentación de hablar, caía en proposiciones inadecuadas respecto al *stablishment*, recibía por lo general castigos leves que incluso llegaban a ser de tipo económico (Alberro, 2004: 178-179: Contreras, 1982: 554-565). Sin embargo, hemos de sopesar la existencia de un amplio abanico de proposiciones verbales inadmisibles. Así, desde el punto de vista canónico existían diferentes tipos de blasfemias según su calidad: herética, errónea, "con sabor a herejía", malsonante, temeraria, escandalosa, cismática, impía, insultante o difamatoria (García, 2000: 296).

Como hemos apuntado, los inquisidores consideraron que la oración era de carácter herético y las proposiciones de esta naturaleza eran castigadas, siempre bajo el criterio discrecional de las autoridades in-

quisitoriales, con cárcel, abjuración *de levi*, mordaza, azotes y galeras (2000: 299). Desde esta mirada, resulta problemático entender por qué el caso de José Rojas supuso un proceso de varios años que quedó inconcluso en el ámbito procesal. Preso desde 1783, a Rojas se le podía haber multado o castigado como blasfemo herético.

Consideramos que, en este caso, los fiscales inquisitoriales perseguían, antes que al blasfemo y a las proposiciones hereticales propiamente dichas, el ejercicio de la escritura y sus potencialidades. Así se explican el tipo de averiguaciones que se realizaron, centradas no sólo en el descubrimiento del autor, sino en las creencias prodigiosas sobre los papeles que se difundían y en la apropiación individual de los discursos contenidos en ellos. El tribunal hizo del caso de José Rojas una cuestión de escrúpulos en torno a la producción, circulación y recepción del manuscrito, fomentada por el miedo al mercado consumidor de papeles, habida cuenta de que estos movimientos rebasaban su *espectro censorial*. Y es que, como lo ha demostrado Antonio Castillo, la escritura en sus diferentes soportes (papel, *grafitti*, piedra, barro e incluso cáscaras de aguacate) fue criminalizada por los brazos secular y eclesiástico dada la relación entre caligrafía, invención y creatividad, que muchas veces devino en la actitud contestataria frente a los poderes y discursos hegemónicos (1999 y 2006).

Desde este punto de vista, el peligro del papel herético se concentraba en las creencias en torno a los poderes sociales y sobrenaturales que poseía, más allá de la mera circulación de la oración en las demarcaciones morelenses, pues, como atestiguaron los declarantes, algunos compraron el papel para "darlo a leer" dado su analfabetismo.[11] Así, la verbalización de la blasfemia herética cambia de cariz cuando adquiere el soporte del papel. Y es que las llamadas "cartas de toque", por lo general manuscritas, "se destinaban, originalmente, a actuar por contacto, pues se creía que garantizaban una solución mágica para la falta de bienquerencia y un final feliz para amores no correspondidos" (Marquilhas, 1999: 116). Estas cartas *mágicoamatorias* dieron luego cabida a un

[11] Aunque el tema rebasa los propósitos del presente trabajo, es interesante señalar que fueron dos mujeres, la esposa del arriero Anastasio José y la mujer de Bernardo Neria, quienes estuvieron facultadas para leer en el núcleo familiar. Esta información apunta a la necesidad de revisar el papel de la cultura lectoescritural entre las mujeres mestizas y mulatas en el siglo XVIII.

amplio abanico de papeles estimados por su poder agresivo, defensivo, milagroso y sacrificial, "pues lo escrito era en ellas más que un instrumento de la razón una forma irracional en la que la escritura obraba por sí misma sobre el cuerpo de quien la portaba" (Bouza, 2001: 88).

Considerada dentro de un universo autónomo, generador de fenómenos metafísicos, la escritura entonces debía ser escenificada, de ahí que el papel herético estuviera escrito supuestamente con sangre. Atendiendo al valor simbólico de la sangre y de su color, debemos mencionar que el pigmento rojo fue considerado por los alquimistas medievales como el más bello debido a que se le relacionaba con la creación de la piedra filosofal (Ball, 2003: 106-110). Así, no es casual la relación existente entre uno de los tratadistas de alquimia más importante del Medioevo central, el monje benedictino Teófilo, llamado en el siglo Roger de Helmarshausen, y el Teófilo literario de Gonzalo de Berceo quien, en su compilación de *exempla* titulada *Milagros de Nuestra Señora* (*ca*. 1260), relata el primer pacto de un hombre con el diablo por medio de la escritura con sangre.

Por otro lado, en la liturgia cristiana la sangre ostenta un lugar primordial. No sólo nos referimos al dogma de la transustanciación, sino a la gran cantidad de oraciones, devociones y milagros que la refieren vinculada al ejercicio penitencial, a la noción de purificación física y espiritual, y a la esperanza de la resurrección de los muertos. En este sentido, que el texto encontrado en el río estuviese escrito con grafías color rojo implicaba, al margen del mero contenido escritural, el acceso a un mundo supraterrenal ambientado en la dimensión de la revelación, la profecía y, en suma, la posibilidad de la transcodificación de la realidad.

Cabe preguntarnos si la metamorfosis de Rojas de lector público a escribano pervertido se debió sólo a su afectación por el alcohol o si, desde un plano más complejo, estuvo relacionada con expresiones contestatarias compartidas. Las informaciones del expediente evidencian que todos los declarantes (incluso el fugitivo Anastasio José, quien dijo no saber nada sobre el asunto, aunque al parecer fue él quien echó al río el papel manuscrito) sabían de la existencia del llamado Padre, de sus borracheras y sus predicaciones. El hecho de que entre éstos figuraran compradores de papeles implica como muy probable que los testificantes convivieron con José Rojas y celebraron su prédica pero, ante el

temor de ser procesados, lo negaron. Inclusive, la extraña desaparición de Rojas estando preso supone el apoyo y la colaboración de la comunidad para salvaguardar al predicador herético y, con él, las significaciones sociales que emanaban de sus acciones.

Desde el punto de vista weberiano, José Rojas podía representar la pugna entre diferentes valores del sentido del obrar y del ser, pues el valor es

> aquello y sólo aquello que es susceptible de convertirse en contenido de un posicionamiento, de un "juicio" articulado y consciente tanto favorable como desfavorable, algo que se presenta ante nosotros "buscando validez" y cuya "valía" es reconocida, rechazada o "juzgada axiológicamente" de las maneras más complejas como un "valor" "para" nosotros, y por tanto "por" nosotros" (Weber, en Ute, 2005: 78).

Frente a los valores hegemónicos del marquesado y de la Iglesia, Rojas se situó como portavoz de los "trabajadores operarios" desarrollando un discurso "con seso" (articulado y consciente) cuya validez fue reconocida por sus pares y juzgada por los poderes jerárquicos. ¿Era significativo para los obreros que Rojas predicara ebrio sus discursos? Quizá no, pues la documentación nos permite intuir que cuando Rojas se embriagaba lo hacía con otros jornaleros, a quienes predicaba y vendía sus oraciones. Incluso, Juan Medina añadió en su ratificación del 17 de diciembre de 1787 que la esposa de Anastasio José sabía que éste compró uno de los papeles manuscritos de José Rojas y que "un día estando ebrio se lo casó de la bolsa, y viendo ser malo lo echó en el río". Es muy probable entonces que sus compañeros de juerga fueran quienes le apodaron el Padre. Así, aunque afectadas por el alcohol, la oralidad y la escritura de José Rojas funcionaba como un juicio "susceptible de convertirse en contenido de un posicionamiento" compartido por la comunidad. Y es que la figura de Rojas, entendida como un texto oral, escritural y corporal, ficcionalizaba la realidad, es decir, comunicaba las posibilidades virtuales negadas por los sistemas dominantes de su contexto: era un hombre letrado (pero) vagabundo, vinculado con el acceso al mundo supraterrenal por medio de conjuros y oraciones dotadas de una eficacia simbólica, que transmitía sus mensajes en un ambiente de realización

tal (predicar ebrio, en traje de operario y vender o repartir oraciones mágicas de sanación, de esperanza para la buena muerte y de invocación a poderes desconocidos) que permitía la identificación de sus pares con él y con lo que representaba. En suma, Rojas logró la realización de lo que Bourdieu llama la dialéctica de la manifestación:

> El poder casi mágico de las palabras procede de que la objetivación y oficialización que de hecho lleva a cabo la nominación pública frente a todos, tiene por efecto arrancar la particularidad originaria del particularismo de lo impensado, incluso de lo impensable [...] Y la oficialización se cumple en la *manifestación*, acto típicamente mágico (lo que no quiere decir desprovisto de eficacia) por el cual el grupo práctico, virtual, ignorado, negado, rechazado se hace visible, manifiesto, para los demás grupos y para *él mismo*, y atestigua su existencia en tanto que grupo conocido y reconocido, pretendiente a la institucionalización. El mundo social es también representación y voluntad de existir socialmente, es también ser percibido, y percibido como diferente (Bourdieu, 2001: 91. Cursivas del original).

Ahora bien, si la figura de Rojas fue valorada de manera auténtica y simbólica por la comunidad, ¿por qué los declarantes afirmaron que sólo habían oído decir que predicaba borracho pero que nunca le habían oído? Aunque parezca obvia la respuesta, consideramos pertinente hacer algunas anotaciones sobre las funciones sociales de la mentira, el engaño y el rumor.

Según san Agustín, "miente el que tiene una cosa en la mente y expresa otra distinta con palabras u otros signos"; sin embargo, "se puede decir algo falso sin mentir, si se piensa que algo es como se dice aunque, en realidad, no sea así. Y se puede decir la verdad, mintiendo, si se piensa que algo es falso y se quiere hacer pasar por verdadero, aunque, de hecho, lo sea". Así, para el obispo de Hipona, "al veraz y al mentiroso no hay que juzgarles por la verdad o falsedad de las cosas en sí mismas, sino por la intención de su opinión [y] el pecado del mentiroso está en su deseo intencionado de engañar" (Agustín, s.f.: s.p.).

El mentiroso entonces es un engañador, un burlador que con sus aseveraciones busca ocultar de forma intencional parte de las contradic-

ciones de la vida diaria. El engaño es "el intento deliberado, exitoso o no, de ocultar, generar y/o manipular de algún otro modo información factual y/o emocional, por medios verbales y/o no verbales con el fin de crear o mantener en otra(s) persona(s) una creencia que el propio comunicador considera falsa" (Masip, 2004: 147). Así, la fórmula engañar y mentir es útil en lo social, pues la mentira "*busca evitar* las consecuencias negativas inmediatas que se derivarían de conocerse lo sucedido y deja la puerta abierta a que no se sepa nunca lo que sucedió, y a la elusión de posibles penalizaciones o castigos" (Martínez Selva, 2005: 16. Cursivas del original); y "como estrategia de defensa, la falsedad no sirve sólo para protegerse a sí mismo, sino también para salvaguardar a otros; la mentira aparece aquí para proteger a un amigo, para evitarle una aflicción o una pena, o bien se falsea para defender los valores o la sobrevivencia del grupo al que se pertenece" (Pérez, 1998: 146).

En este sentido, es muy probable que los testigos mintieran sobre su relación con José Rojas, que disimularan tal vinculación para protegerse a sí mismos, pero también para proteger al denunciado. Sin embargo, "es difícil que una mentira resista al contraste con los hechos o sirva para cumplir los objetivos que se perseguían con ella" (Martínez Selva, 2005: 16) y, habida cuenta de que el tribunal del Santo Oficio tendría en algún momento pruebas para procesar a Rojas no sólo por el papel herético, sino por sus acciones conocidas en diferentes comunidades desde 1770, los declarantes hicieron de la figura del llamado Padre un rumor, distorsionando el *haber oído* por el *haber oído decir*.

Desde el punto de vista psicológico, "difundir rumores es un mecanismo de defensa. Alivia el ego al liberar las incómodas presiones de exceso de ansiedad. Esto se logra mediante el proceso de proyección de forma tal que las ansiedades se convierten en amenazas menores al proyectar deseos o sentimientos inaceptables, que en realidad son los propios, frente a factores externos" (Ritter, 2000: 4). Entendemos entonces que José Rojas era, como hemos venido apuntando, una proyección de pensamientos y sentimientos compartidos y que los declarantes, puestos o no de acuerdo, desarrollaron una estrategia de defensa de las significaciones de las que el acusado era portador ante el tribunal, basada en el engaño, la mentira y el rumor. De forma paradójica, Anastasio José, el único en negar cualquier conocimiento del caso de Rojas, fue quien

se fugó poco después de su declaración, pues quizá intuyó que pronto se sabría que fue él quien echó al río el papel herético. La comunidad, entonces, lo convertiría en chivo expiatorio, pues si José Rojas era el portavoz de las tensiones sociales y sus acciones fungían como reguladoras de éstas, Anastasio José se hubiese convertido en el culpable de la desgracia de los obreros ya que su descuido determinó que el cura de Xochitepec se enterara de las formas subalternas de comunicación en la hacienda El Puente.

Así, el rumor tiene también una función social importante para la regulación de los intercambios y comportamientos sociales. El rumor afianza redes de cooperación, genera un ambiente de mutuo cuidado y afirma al sí mismo dentro de la comunidad. Prashant Borida y Nicholas DiFonzo explican la propagación del rumor y su importancia social de la siguiente manera:

> Based on the social psychological literature on motivations in social behavior, we identify three psychological motivations underlying rumor spread: fact-finding, relationship-building, and self-enhancement. The fact-finding motivation derives from the goal of acting effectively. A person motivated by the fact-finding goals aims to arrive at a valid and accurate understanding of the environment and engages in rumor as a collective problem-solving process. The relationship-building motive draws upon the goal of building and maintaining relationships and motivates people to consider the affective (e.g., light-hearted vs. somber) and relationship (casual acquaintance vs. close friend) context of the interpersonal encounter in choosing to share a particular rumor. Finally, the self-enhancement motivation serves the goal of self-affirmation and the need to maintain a positive self-image and affects the cognitive processing of the rumor. A person motivated by the self-enhancement motive furthers his or her ends in a conscious or unconscious process of selecting, believing, and transmitting rumors favorable to the self (Borida y DiFonzo, 2009: 88).

De esta manera estimamos que el proceso inquisitorial contra José Rojas, más allá del análisis sobre proposiciones heréticas en la época moderna, evidencia la compleja dinámica de lo que podríamos llamar una sociología contestataria subalterna. Así, en la transcodificación de lector

público a escribano perverso que hemos esbozado en la figura del acusado intervienen fenómenos colectivos inmersos en la tensión entre el ser social y el deber ser social, donde "la contestación representa un proceso de acción colectiva, [pero] a diferencia del revolucionarismo, no aspira a la toma del poder sino a disolver el foco hegemónico de irradiación discursiva del capital financiero y construir su propia estructura narrativa de la autocomprensión y el autogobierno" (Biagini y Roig, 2008: 126). Pero esta actividad contestataria es subalterna porque "la subalternidad es una identidad relacional más que ontológica, es decir, se trata de una identidad (o identidades) contingente y sobredeterminada" (Beverley, 2004: 59) y funciona, de acuerdo con Prakash, cuando

> irrumpe dentro del sistema de dominancia y marca sus límites desde dentro [...] Su *externalidad* a los sistemas dominantes del conocimiento emerge *dentro* del sistema de dominancia, pero solamente como una intimidación, como un trazo de aquello que elude el discurso dominante. Es esta existencia parcial, incompleta, distorsionada lo que separa al subalterno de la elite. Esto significa que el subalterno presenta posibilidades contrahegemónicas no como una otredad inviolable desde el exterior, sino desde dentro del funcionamiento del poder, forzando contradicciones y dislocaciones en el discurso dominante y proporcionando fuentes para una crítica inmanente (Gyan Prakash, en Szurmuk y McKee, 2009: 256).

Lector de textos, lector de mundos

José Rojas era un lector, un lector de textos y un lector de mundos. Por cuestiones de espacio, ese tirano que nos constriñe a descansar la escritura, no hemos incluido aquí el análisis discursivo de la oración, que vincula a José Rojas con el conocimiento de algunos manuales útiles para conjurar y ensalmar, con la tradición folklórica y literaria de *El Diablo Cojuelo* y con la dinámica contractual entre entes metafísicos y seres humanos. Estos asuntos los trataremos en otra oportunidad. Sin embargo, con toda probabilidad, Rojas, como lector de textos, comprendió el poder de los caracteres escritos ya fuera para tener una buena muerte o para pactar con los demonios la dádiva de la fortaleza necesa-

ria para salir victorioso en un mundo plagado de desigualdades políticas, sociales y económicas.

Como lector de mundos, del texto que era él mismo y de lo que leyó dentro de su sociedad, aprehendió las prácticas consuetudinarias de sus pares para establecerse como el portavoz de una comunidad necesitada de discursos contestatarios que pusieran en evidencia la ineficacia de la producción simbólica generada desde las cúpulas políticas y religiosas hegemónicas. La figura *performativa* de Rojas, valorada por la comunidad, ofrecía una seguridad alternativa tanto en el mundo terrenal como en el extraterrenal, auspiciada por su conocimiento lectoescritural y por el espectro mágico-milagroso intrínseco a éste durante la época moderna. El amanuense se convirtió en el punto de cohesión que permitía a jornales y clases menos favorecidas creer en otro tipo de orden cósmico donde el poder frente a las adversidades mundanas dependía de la fe en la tinta y el papel, sin intermediarios.

Vagando de un lugar a otro y ofreciendo posibilidades contrahegemónicas para sobrellevar la enfermedad, la muerte y las tensiones sociales, Rojas se convirtió en pregonero y baluarte de sentimientos compartidos que buscaban ser validados y oficializados dentro de un orden basado en proposiciones disyuntivas, según la mirada ortodoxa. Así, su metamorfosis de lector público a escribano pervertido supuso asimismo la esperanza en que algún agente (físico o metafísico) posibilitara la inversión simbólica, social y económica del mundo necesaria para seguir viviendo y para considerar que ese continuar valía la pena.

REFERENCIAS

Agustín, San, S.f. "La mentira", en *Obras completas*. Disponible en http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm (consultado en noviembre de 2012).

Alberro, Solange, 2004, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México: fce.

Aragonés Estella, Esperanza, 2006, "Visiones de tres diablos medievales", *De Arte*, núm. 5. 15-27.

Ávila Sánchez, Héctor, 2002, *Aspectos históricos de la formación de regiones en el estado de Morelos (desde sus orígenes hasta 1930)*, Cuernavaca: unam / Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Aznar de Polanco, Juan Claudio, 1719, *Arte nuevo de escribir por preceptos geometricos y reglas mathematicas*, Madrid: s.pi.

Ball, Philip, 2003, *La invención del color*, México / Madrid: FCE / Turner.

Beverley, John, 2004, *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*, Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert.

Biagini, Hugo E. y Arturo A. Roig (eds.), 2008, *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires: Biblos.

Biblia de Jerusalén, 1998, México: Porrúa.

Borida, Phrasant y Nicholas DiFonzo, 2009, "Psychological Motivations of Rumor Spread". En *Rumor Mills: The Social Impact of Rumor and Legend*. De: Gary Alan Fine, Veronique Campion-Vincent y Chip Heath (eds.), Nueva Jersey: Transaction Publishers, pp. 87-101.

Bourdieu, Pierre, 2001, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Akal.

Bouza, Fernando, 2001, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid: Marcial Pons.

Camporesi, Piero, 2006, *El país del hambre*, Buenos Aires: fce.

Castañeda, Carmen, 2004, "Libros para la enseñanza de la lectura en la Nueva España, siglos xviii y xix: cartillas, silabarios, catones y catecismos". En *Lecturas y lectores en la historia de México*, México: Ciesas / Colmich / uaem, pp. 35-66.

Castillo Gómez, Antonio, 2006, *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*, Madrid: Akal.

Castillo Gómez, Antonio, 1999, "'Amanecieron en todas las partes públicas…'. Un viaje al país de las denuncias". En *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. De: Antonio Castillo (comp.). Barcelona: Gedisa, pp. 143-191.

Ciruelo, Pedro, 2005, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Valladolid: Maxtor.

Contreras, Jaime, 1982, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)*, Madrid: Akal.

Corley, Bruce, Steve W. Lemke y Grant I. Lovejoy, 2002, *Biblical Hermeneutics. A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture*, S.L: Broadman & Holman Publishers.

Covarrubias Orozco, Sebastián de, 1611, *Tesoro de la lengua castellana, o española* […], Madrid: Luis Sánchez.

Gálvez, José de, 1990, *Informe sobre las rebeliones populares de 1767*, Edición e introducción de Felipe Castro Gutiérrez, México: unam.

García Cárcel, Ricardo y Doris Moreno Martínez, 2000, *Inquisición. Historia crítica*, Madrid: Temas de Hoy.

Huerta, María Teresa, 1996, "Los vascos del sector azucarero morelense, 1780-1870". En *Los vascos en las regiones de México, siglos xvi al xix,* vol. I, Amaya Garitz (coord.), México: unam / Ministerio de Cultura del Gobierno Vasco / Instituto Vasco Mexicano de Desarrollo, pp. 237-245.

Infantes, Víctor, 2003, "La memoria impresa de la enseñanza". En *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer del siglo xvii,* vol. I, Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 13-30.

Iser, Wolfang, 1989, "La realidad de la ficción". En *Estética de la recepción*. De: Rainer Warning (ed.), Madrid: Visor / La balsa de Medusa, pp. 165-195.

Leyva, Juan, 2001, *La pasión de Ozumba. El teatro religioso tradicional en el siglo xviii novohispano*, México: unam.

Madrigal Uribe, Delfino, 2003, "Estructura económico-regional de las haciendas azucareras en Morelos (1880-1912)", *Ciencia Ergo Sum*, vol. 10, núm. 1, pp. 18-28.

Manguel, Alberto, 1999, *Una historia de la lectura*, Santa Fe de Bogotá: Norma.

Marquilhas, Rita, 1999, "Orientación mágica del texto escrito". En *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. De: Antonio Castillo (comp.), Barcelona: Gedisa, pp. 111-128.

Martínez Gil, Fernando, 2000, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca: Universidad Castilla-La Mancha.

Martínez Selva, José María, 2005, *Psicología de la mentira*, Barcelona: Paidós.

Masip, Jaume, Eugenio Garrido y Carmen Herrero, 2004, "Defining Deception", *Anales de Psicología*, vol. 20, núm. 1, pp. 147-171.

Mentz, Brígida von *et al.*, 1997, *Haciendas de Morelos*, México: Conaculta / Instituto de Cultura de Morelos.

Naharro, Vicente, S.f. *Nuevo silabario, ò nueva arte de enseñar à leer a los niños por el mètodo orgánico*, Barcelona: viuda e hijos de Antonio Brusi.

Nieto, José C., 1997, *El renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual*, Gèneve: Droz.

Olson, David R., 1997, *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura de conocimiento*, Barcelona: Gedisa.

Pérez Cortés, Sergio, 1998, *La prohibición de mentir*, México: uam-Iztapalapa / Siglo XXI.

Petit, Michèle, 2008, *Lecturas: del espacio íntimo al espacio público*, México: fce.

Real Academia Española, 1791, *Diccionario de la lengua castellana* [...] *reducido á un solo tomo para su mas fácil uso. Tercera edición en la qual se han colocado en los lugares correspondientes todas las voces de los suplementos, que se pusieron al fin de las ediciones de los años 1780 y 1783* [...], Madrid: viuda de Joaquín Ibarra.

Reynoso Jaime, Irving, 2010, "La política de antiguo régimen en Cuernavaca y Cuautla de Amilpas durante la época tardo colonial". En *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur,* vol. V "De la crisis del orden colonial al liberalismo, 1760-1860". De: Horacio Crespo (dir.), Morelos: Poder Ejecutivo del Estado de Morelos / Comisión de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana / Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura / Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Ayuntamiento de Cuernavaca / Instituto de Cultura de Morelos, pp. 101-137.

Ritter, Michel, 2000, *El rumor: un análisis epistemológico*. Disponible en http://ritterandpartners.median-webstudio.de/es/documentos/documentos.html (consultado en noviembre de 2012).

RUIZ MEDRANO, Carlos Rubén, 2007, "El tumulto de abril de 1757 en Actopan. Coerción laboral y las formas de movilización y resistencia social de las comunidades indígenas", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 36, pp. 101-129.

SALADINO GARCÍA, Alberto, 2001, *El Sabio José Antonio Alzate y Ramírez de Santillana*, Toluca: UAEM.

SÁNCHEZ SANTIRÓ, Ernest, 2007, "Las incertidumbres del cambio: redes sociales y mercantiles de los hacendados-comerciantes azucareros del centro de México (1800-1834)", *Historia Mexicana*, vol. LVI, núm. 3, pp. 919-968.

SÁNCHEZ SANTIRÓ, Ernest, 2001, *Azúcar y poder. Estructura socioeconómica de las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, 1730-1821*, México: UAEM / Praxis.

SZURMUK, Mónica y Robert McKee Irwin (cords.), 2009, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México: Instituto Mora / Siglo XXI.

TAYLOR, William, 1996, *Magistrates of the Sacred. Priest and Parishioners in Eighteen-Century Mexico*, California: Stanford University Press.

TORÍO DE LA RIVA Y HERRERO, Torcuato, 1798, *Arte de escribir por reglas y con muestras, según la doctrina de los mejores autores, extrangeros y nacionales* […], Madrid: viuda de Joaquín Ibarra.

TORTOLERO VILLASEÑOR, Alejandro, 2008, *Notarios y agricultores. Crecimiento y atraso en el campo mexicano, 1780-1929*, México: Siglo XXI / UAM-Iztapalapa.

TUTINO, John, 1999, *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria 1750/1940*, México: Era.

UTE, Daniel, 2005, *Compendio de historia cultural. Teorías, práctica, palabras clave*, Madrid: Alianza.

VAN YOUNG, Eric, 2006, "The Limits of Atlantic-World Nationalism in a Revolutionary Age: Imagined Communities and Lived Communities in Mexico, 1810-1821". En *Empire to Nation: Historical Perspectives on the Making of the Modern World*. De: Joseph Esherick, Hasan Kayali y Eric Van Young (eds.), Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 35-67.

VERA BOLAÑO, Marta G., 1993, *La población de Ozumba en 1793. Un estudio de demografía histórica*, México: El Colegio Mexiquense.

Wobeser, Gisela von, 1992, "Relaciones entre los hacendados de Cuernavaca-Cuautla y los comerciantes de México y Puebla. Siglos xvii y xviii". En *La ciudad y el campo en la historia de México*, México: unam, pp. 481-492.

Wobeser, Gisela von, 1983, "El uso del agua en la región de Cuernavaca, Cuautla durante la época colonial", *Historia mexicana*, vol. 32, núm. 4, pp. 467-495.

Ximénez, Esteban, 1789, *Arte de escribir* [...] *siguiendo el metodo y buen gusto de Don Francisco Xavier de Santiago Palomares*, Madrid: Imprenta de Benito Cano.

INJURIAS: ENTRE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA

INDIAS PUTAS PAREN INFAMES MESTIZOS: PUREZA DE SANGRE EN *EL PRIMER NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO* DE FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA

María Teresa Grillo
Departamento de Lenguas y Culturas
Mount Royal University, Calgary, Canadá

En el campo de los estudios coloniales latinoamericanos destaca la obra del autor andino Felipe Guamán Poma de Ayala, titulada *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615), la cual ha sido objeto de múltiples análisis. De carácter polémico, esta crónica[1] constituye una dura crítica a la forma en que se implanta el sistema colonial, emitida desde una perspectiva andina desde la que se aborda un proceso de colonización relativamente reciente.[2] No escapa a la atención del lector que el texto de Guamán Poma se encuentra mediado por una mirada cargada por las angustias de un cacique andino despojado, por el invasor colonial, de sus bienes y derechos. Ciertamente los personajes, acciones, sucesos y reflexiones que Guamán Poma inserta con afán en su largo manuscrito no pueden ser reducidos a las palabras de su discurso. Sin

[1] Rolena Adorno menciona la cercanía de la crónica, como género narrativo, a la historia; y la de la carta y relación al acto de testimoniar. Sugiere que Guamán Poma toma modelos de la relación tipificada en las *Relaciones geográficas de Indias* y que considera su obra una crónica, y no una carta (1991: 16-17). También refiere la proximidad de la obra del autor andino a la biografía ejemplar (1991: 20) y la literatura religiosa, en particular la del sermón (1991: 80). Mercedes López-Baralt hace referencia a la relación entre los dibujos de la crónica de Guamán Poma y la literatura española de *regimine principum* (1988: 294).

[2] Nuestro autor ha nacido aproximadamente entre los años 1530 y 1550 (Adorno, 2002: 145); por lo tanto, su nacimiento ocurre en un tiempo simultáneo o no muy lejano a los momentos en que Francisco Pizarro sostiene el encuentro histórico de Cajamarca y a los inmediatamente posteriores en que los españoles aseguran el control sobre el territorio. La perspectiva del autor andino resulta interesante en particular por cuanto se trata de un sujeto que es testigo de los cambios impuestos por el virrey Toledo, y que además ha participado de forma directa del proceso de extirpación de idolatrías, acompañando al sacerdote Cristóbal de Albornoz.

embargo, es posible explorar su percepción de la realidad a partir de su texto. Aunque las prácticas de la realidad no son subsumidas por las representaciones que las designan, las racionalidades y formas de pensamiento constituyen parte de lo real, aun cuando no puedan abarcar toda la realidad o la sociedad (Chartier, 2007: 29-30). Es en este sentido que abordamos el discurso de Guamán Poma como una representación que permite una visión parcial y subjetiva, pero también certera y reveladora, de la sociedad de los siglos XVI y XVII del Perú colonial.

El texto de Guamán Poma es, sobre todo, elocuente testimonio de la dolorosa experiencia andina frente a la percepción de la destrucción de su mundo. Un aspecto crucial del que es testigo el autor andino es la modificación drástica de la configuración étnica. En primer lugar, los indígenas son subsumidos en una única categoría —indios—[3] utilizada para denominar a un grupo humano al que, como es sabido, se le imponen cargas severas (Spalding, 1984: 158-164). El esquema inicial de españoles e indios enfrentados se vuelve pronto complejo con la llegada de esclavos africanos, ubicados en la práctica en un lugar superior a los indígenas.[4] Más importante aún es el acelerado crecimiento de la población mestiza, resultado de la unión que se produce sobre todo entre españoles e indias. En este contexto, resulta lógico que Guamán Poma exprese con amargura su desconcierto e inconformidad ante los cambios que le toca vivir, junto con una ácida crítica al grupo español,

[3] Esta operación muestra la poca atención que se presta a las identidades locales. Baste recordar que el mundo andino prehispánico es diverso y jerarquizado. El imperio incaico anexaba a los pueblos vencidos, haciéndolos adoptar de modo parcial elementos de la cultura inca, lo que al mismo tiempo permite la conservación de divinidades y lenguas locales (García Bedoya, 2000: 165-166; Millones, 1995: 16). La negación de las diferencias entre grupos indígenas da lugar a la formulación de una nueva identidad —indios— que Aníbal Quijano ha referido como "racial, colonial y negativa (2008: 221).

[4] El aprecio de los españoles por los esclavos negros tiene lugar en función tanto a su valor como objeto de posesión como a la relación que se establece entre ellos y sus amos. Raquel Chang-Rodríguez menciona que "en la lucha contra las rebeliones autóctonas los esclavos negros probaron una y otra vez su lealtad a los españoles" (1988: 10). Ésta sería la razón principal por la que este grupo racial fue colocado en un lugar superior al del indio. Fisher y O'Hara hacen notar asimismo que "los esclavos africanos, a medida que fueron familiarizándose con la cultura y leyes hispánicas, comenzaron a afirmar una identidad como sujetos imperiales con derechos, honores y privilegios que la sociedad colonial no solía conceder a aquellos asociados al estigma de la esclavitud y una condición racial inferior" (2009: 3).

responsable de la ruptura que desencadena un *Pachacuti*, o cambio de edad: "En este tiempo de españoles cristianos son todos borrachos y matadores cambalacheros y no hay justicia" (2005: 55). Menos natural parece, a primera vista, su diatriba contra las indias que paren mestizos, que reitera a lo largo de su texto:

> Las dichas justicias y corregidores y padres de las doctrinas [...] andan rondando y mirando la vergüenza de las mujeres casadas, y doncellas [...] y fornican a las casadas y a las doncellas las desvirgan, y así andan perdidas y se hacen putas, y paren muchos mesticillos (2005: 389).

De hecho, la forma en que se expresa delata la extrema incomodidad que los mestizos, como grupo étnico, le ocasionan: "Y demás españoles que roban a los indios [...] sus mujeres e hijas [...] todos paren ya mestizos y cholos"[5] (2005: 343). Asimismo, dice: "Y los dichos españoles estarían amancebados y harían casta maldita de mestizos, y no multiplicarían los dichos indios de este reino" (2005: 343) En otro lugar, agrega: "Ya no hay vírgenes [...] y españoles y sus negros están amancebados con las indias y ansí salen muy muchos mesticillos" (2005: 707. Grafía original).

Las virulentas expresiones de las que Guamán Poma hace gala al referirse a los mestizos pueden explicarse si se toman en cuenta sus prioridades y urgencias en tanto miembro de una etnia que considera en peligro no sólo en relación con una autonomía política perdida, sino en función de su supervivencia demográfica. John Murra ha hecho notar lo difícil de este momento histórico: la era en que crece el autor andino corresponde a tiempos angustiosos en los que el futuro se muestra tan

[5] El origen del término *cholo*, utilizado en el Perú actual para denominar al mestizo urbano y clasificarlo de forma negativa a partir de su vinculación racial con lo indígena, se remonta a la colonia. Esta categoría ha sido asumida como más próxima a *indio* que a *mestizo* (Ibarra, 1992: 99). Asimismo, Saignes y Bouysse-Cassagne mencionan que el término significa en aymara 'perro bastardo', según Bertonio; y 'perro goscón' (americano), según De la Vega, con empleo peyorativo debido al "uso metafórico de este género animal en los insultos cotidianos de la vida colonial" (1992: 15). Señalan también su uso frecuente durante el siglo XVIII para nombrar a los hijos de mestizos e indias (1992: 15). Para más información sobre lo *cholo*, véase el capítulo "El laberinto del mestizaje" de Hernán Ibarra en Almeida (1992). También véase Quijano (1998); Flores (1992); y Nugent (1992).

impredecible como temible: los antiguos jefes étnicos están muriendo, la despoblación en los Andes y el continente americano en general es masiva[6] y la principal preocupación parece ser encontrar mano de obra para las minas. En este escenario, muchos mestizos y mulatos llegan a la adultez sin saber a cierta ciencia cuál será su destino (Murra, 1991: 84). Vale observar que el mestizaje entre blanco e indio se produce en Hispanoamérica desde el inicio del proceso de conquista. Los propios conquistadores no son ajenos a esta realidad; baste recordar que tanto Hernán Cortés como Francisco Pizarro procrearon hijos mestizos. No sorprende, pues, que sean muchos los españoles que se unan a indias —y viceversa, aunque no en la mayor parte de los casos— e incrementen el mestizaje.

Producto de la conquista y colonización, el mestizaje es, en el momento de la enunciación del texto de Guamán Poma, un fenómeno relativamente reciente, pero muy expandido. Además de la constante preocupación por la disminución de los indios, hay que reparar en que para un sujeto como Guamán Poma, andino en los inicios del periodo colonial, la presencia del mestizo es en particular difícil de aceptar porque proviene de la violencia de la conquista. Guamán Poma asume a los mestizos como fruto de la unión sexual de españoles e indias, cuando no lograda por la fuerza, producto de la liviandad y el pecado: los mestizos son, a los ojos de nuestro autor, miembros de una etnia inferior, expresión tangible de una casta no deseada.

Si los españoles se perciben como invasores poderosos, a los que no se puede expulsar y con quienes hay que convivir de manera forzosa, los mestizos —que, por cierto, no gozan de la misma jerarquía que los primeros en el esquema colonial y de alguna manera, no tienen ninguna a

[6] Aníbal Quijano ha sugerido que la causa principal de la muerte de los indígenas durante el proceso de colonización de América no fue ni la violencia de la conquista ni las enfermedades, sino su utilización como mano de obra forzada y desechable (2008: 186). En este mismo sentido, Fisher y O'Hara hacen referencia a la explotación como causa de la declinación de la población nativa, que motivó la llegada de africanos a las colonias (2009: 3). Por otro lado, Luis Millones destaca el aspecto de las enfermedades y menciona una epidemia que parecería haber combinado viruela y sarampión, que se expandió desde Nueva Granada al área andina entre 1585 y 1591, así como la peste negra en Ecuador, en 1546 (2008: 75). En cualquier caso, se puede inferir que estas causas, en mayor o menor grado, contribuyeron a la declinación de la población autóctona.

la que puedan acogerse con facilidad, puesto que no hay una ubicación definida con claridad para ellos— resultan, desde la posición de Guamán Poma, sujetos indeseables, sin lugar ni función aparente.

El mestizo altera la dicotomía español/indio, que se encuentra ya incorporada en el imaginario del autor en su resignación a la vigencia del sistema colonial, y es ubicado, desde ambos extremos de ésta, en el espacio de la ajenidad. A lo anterior hay que añadir que, en pleno siglo XVII,[7] la comprensión y expresión de las categorías de españoles e indios desde la perspectiva europea se le facilita a Guamán Poma debido a que éstas se encuentran delimitadas en el sistema de castas de la colonia. Esta delimitacion se refuerza con la separación geográfica que establece la instauración de las reducciones.[8] En este sentido, resulta interesante la manera en que Guamán Poma sugiere debe llevarse a cabo la separación de pueblos:

> Que los españoles no se pueden poblar junto con los indios en las ciudades, ni en las villas [...] aldeas ni vaya a morar ningún español, ni española, ni mestizo, ni mulato, ni zambaigo, ni cholo; si fuere española o mestiza, o mulata, que fuere casado con indio en este reino, que hagan los dichos españoles sus pueblos fuera de los indios en una jornada, ya que no de una legua, y si pariere mestiza chola lo lleva a la ciudad por el escándalo de ellas (2005: 424).

[7] Guamán Poma, si bien habría iniciado la escritura de su obra en el siglo XVI, la terminó alrededor de 1615.

[8] Durante el mandato del virrey Francisco Toledo, conocido por la aplicación efectiva de una serie de medidas destinadas a controlar a la población nativa, siendo la más importante de ellas el establecimiento de pueblos de indios, llamados reducciones, materialización del proyecto ya mencionado de separar la sociedad colonial en repúblicas de indios y españoles. Las reducciones fueron concebidas como localidades indígenas ubicadas en las serranías, lejos de las ciudades principales en la costa; estas últimas, destinadas a ser habitadas por españoles; su creación tuvo como finalidad principal el control de la población nativa, con miras a facilitar la organización de la mano de obra y la recolección del tributo, así como para fomentar la impartición de la doctrina cristiana (Millones, 2008: 77-78). Tan ambiciosa instauración implica el traslado de al menos un millón y medio de indios; el éxito de las medidas de Toledo se ve reflejado en el inicio de una percepción más clara entre los indígenas de las dimensiones de la violencia y la explotación (Burga, 2005: 146), así como de la intención de permanencia del régimen inaugurado por los españoles (Rowe, 2003: 247-248).

Guamán Poma utiliza la instauración de las repúblicas de indios y españoles de manera que sugiere una segregación a la inversa, deslizando su propuesta de una comunidad conformada nada más por indios que vive alejada y podría devenir, por tanto, autónoma. Esta propuesta resulta notable en un contexto en el que los dominantes son los españoles. Tan notable como el alejamiento de éstos es el hecho de que los sujetos producto de las diversas mezclas raciales entre indios, españoles y negros resulten también expulsados del espacio que el autor andino asigna en su plan a las poblaciones indígenas "puras", terminando por situarlos a todos a distancia más que prudente —"a una jornada, ya que no de una legua" (2005: 424)—. Todo indica que cualquier tipo de mezcla racial resulta abominable para Guamán Poma, y aún más la que da lugar al mestizo.

Hemos visto cómo la separación espacial de la colonia no favorece la aceptación del mestizo por parte del autor andino: su presencia no es asimilable de forma fácil ni se ve acogida por ninguno de los grupos que tienen un lugar —privilegiado o carente de privilegios— ya establecido en la sociedad colonial. La incómoda situación del mestizo a inicios de la colonia es expuesta también, desde otra perspectiva, por otro cronista de la época. Justo después de señalar y explicar las distintas denominaciones utilizadas dentro del sistema de castas introducido por la colonia —dentro del que se diferencia al indio, al español, al negro y al mestizo, y a otras mezclas raciales derivadas de la unión entre estos grupos—, en un conocido fragmento, Garcilaso de la Vega se detiene en la categoría *mestizo*:

> A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman *mestizos*, por dezir que somos mezclados de ambas nasciones; fué impuesto por los primeros españoles [...] me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él. Aunque en Indias, si a uno dellos le dizen "sois un mestizo" o "es un mestizo" lo toman por menosprecio. De donde nació que hayan abrazado con grandísimo gusto el nombre de *montañés* [...] es nombre vituperoso [...] como lo dize en su vocabulario el gran maestro Antonio de Lebrixa, acreedor de toda la buena latinidad que hoy tiene España, y en la lengua general del Perú, para decir montañés dizen *sacharuna* [...] quiere decir salvaje, y mis parientes, no entendiendo la malicia del imponedor,

> se precian de su afrenta, haviéndola de huir y abominar y llamarse como nuestros padres nos llamavan (Vega, 1985: 416).

De la Vega da cuenta del problemático *locus* de enunciación que su propio mestizaje le ha impuesto, y su texto refleja sus preocupaciones por este lugar de menosprecio que ocupa el sujeto mestizo. Desde la autoridad que el reconocimiento a la validez de su escritura le confiere, el autor intenta revertir las ideas de inferioridad asociadas al mestizaje, apropiándolo en primer lugar como una condición que lo honra. El énfasis en la génesis del apelativo en "los primeros españoles" y "nuestros padres" establece un lugar de prestigio a partir de la descendencia directa de los conquistadores. La oposición del apelativo *mestizo* al de *montañés*, mediante la mención tanto a la buena latinidad como a la lengua general del Perú, cumple dos funciones: la primera, exponer su propia erudición, por medio de la cual se refuerza su autoridad como autor, a la vez que el sujeto *mestizo* es redimido del salvajismo atribuido al *montañés*, con lo que se reivindica en la categoría *mestizo* la posibilidad de un sujeto válido; la segunda tiene lugar en la reunión del vocabulario de Nebrija y la lengua general del Perú, que destaca la habilidad del autor en las dos lenguas que posee justo gracias a su condición controvertida, y que al ser acercadas de manera textual por De la Vega le permiten proponerse a sí mismo —y por tanto, al mestizo de las Indias— como un sujeto colonial ideal. Como descendiente de la dinastía del Inca Huáscar y del capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, conquistador español, el motivo principal que impulsa la escritura de De la Vega parece ser no sentirse acogido a plenitud por el grupo étnico con mayor poder en la sociedad colonial debido justo a su parcial origen indígena. En su percepción del valor tanto de su estirpe indígena como de su herencia española, intenta reafirmarse a partir de ambas identidades. Esta situación lo hace incorporar conceptos tanto de origen indígena —inca— como europeo de modo a sugerir que la mezcla —el mestizaje, cuyo producto representativo es el propio autor— constituye no una degeneración, sino una renovación que conjuga lo mejor de ambas sociedades. Si bien la idea de la relevancia del papel que cumple el mestizaje en la sociedad colonial en la obra de De la Vega es conocida, las especificidades de su lugar de enunciación e identificaciones han sido discutidas de forma

amplia, en particular en relación con los *Comentarios reales.*[9] Para nuestro argumento, no perdemos de vista lo que parece preocupar y a la vez motivar al autor: la necesidad de legitimar su lugar de enunciación, para lo que realiza "un empeñoso y hasta obsesivo trabajo alrededor de su condición mestiza" (Cornejo, 1994: 93).

Las preocupaciones de De la Vega no son compartidas por su contemporáneo Felipe Guamán Poma de Ayala. La razón resulta más que obvia: Guamán Poma es un indio y no un mestizo. Pese a su aculturación, nuestro autor no deja en ningún momento de identificarse como "indio". Distintos —y hasta diríamos opuestos— en su percepción del mestizaje, Garcilaso de la Vega y Guamán Poma reafirman en sus textos la importancia de las divisiones de castas de la colonia. No obstante, es significativa la forma en que los dos autores utilizan las categorías raciales: si De la Vega se muestra empeñado en esclarecer el valor de los mestizos y los indios, Guamán Poma las usa para subrayar el menosprecio hacia la mezcla racial, lo que es en particular notorio en sus referencias a los mestizos. El énfasis negativo que Guamán Poma pone en la descripción de los mestizos se debe, como hemos visto, a su preocupación por el daño que el crecimiento de este grupo puede hacer a su propio grupo étnico, que ya experimenta una muy alta tasa de mortalidad. En el plano político, los mestizos tampoco tienen cabida en su propuesta puesto que ésta incluye la separación espacial de los pueblos de indios y españoles —que garantizaría la supervivencia de los indios y el reforzamiento de su identidad— proyecto por demás improbable, desde la perspectiva de Guamán Poma, en el caso de la proliferación del mestizaje. En este sentido, Manuel Burga ha señalado que las ideas negativas de Guamán Poma sobre el mestizaje se dirigen a la manifestación de su oposición a "la ruptura de un orden racial, social y político" (2005 209). Acertada afirmación a la que me interesa añadir una idea

[9] En una interpretación interesante, José Antonio Mazzotti observa en la obra la inclusión de una polifonía de voces que se dirigen a diversos sectores étnicos de la sociedad (1996). Por su parte, Antonio Cornejo Polar ha calificado el discurso de De la Vega en los *Comentarios* como muestra de una "armonía imposible", sugiriendo que la obra está atravesada por las múltiples oposiciones que presenta y que expresan la diferencia que impregna los espacios heterogéneos y conflictivos como la sociedad andina (1993: 73-80).

del horizonte de expectativas de la obra y su importancia en la forma en que el autor presenta su argumentación.

Como hemos dicho, en el nivel textual, la diatriba de Guamán Poma contra los mestizos aparece como virulenta y radical. Pese a las implicaciones del peligro que entraña el crecimiento de este grupo étnico, no deja de sorprender la exacerbación en los enunciados y su constante reiteración, comparables tan sólo a los insultos proferidos contra los actores principales de la dominación: los españoles. Además de la imprudencia que, como es evidente, muestra Guamán Poma al dar rienda suelta a la exasperación que le causan españoles y mestizos, quisiera sugerir que en el segundo caso intuye una posibilidad de recepción favorable de su mensaje. Más en específico, quisiera postular que Guamán Poma encuentra un sustento en el contexto español que le permite reiterar sin ambages su odio hacia los mestizos al afincar en el concepto negativo que los propios españoles tienen sobre éstos. En este sentido, vale recordar que pese a la evidencia de una idea inicial que ve con buenos ojos las uniones interétnicas entre españoles e indios,[10] ya desde mediados del XVI la denominación *mestizo* reviste significados "de ilegitimidad y de deficiencia de carácter" (Decoster, 2002: 255-256).

Es posible observar que Guamán Poma tiene conciencia de estos significados. Al incorporar esta categoría en su relato de la historia de los incas, Guamán Poma sugiere también la idea de ilegitimidad: "Así son Ingas que para ser Rey Cápac Apo ha de ser fuerza legítimo de su mujer la reyna Cápac Apo Coya [...] y no miraban si es mayor o menor sino al que fuere elegido por el sol, como sea legítimo, y los bastardos auquiconas le llamaban mestizo" (2005: 93). Se constata la fuerte relación del inca con la legitimidad, frente a los mestizos asociados a la bastardía. Asimismo, conviene recalcar que lo que Guamán Poma intenta hacer aquí es explicar quiénes llegaban a ser soberanos incas. Lo interesante es cómo este término —*mestizo*— le sirve para "explicar" quiénes son los ilegítimos (o bastardos, como dice) que no pueden aspirar a ser "Ingas", frente a la obvia legitimidad de un rey "elegido por el sol." Esta

[10] Según Jean-Jacques Decoster, existen varias cédulas tempranas en las cuales se insta a no poner restricciones a las uniones interétnicas. Entre ellas, refiere una instrucción del 29 de marzo de 1503 y una real cédula fechada 5 de febrero de 1515 (2002: 255-256).

aplicación asume un conocimiento de la negatividad que contiene el término en el contexto colonial, ya que mal podría el cronista intentar acercar a su lector español a un concepto de ilegitimidad, apoyándose en una palabra que careciera de significado análogo. En este sentido, hay que recordar que la visión negativa del sujeto mestizo abarca todos los ámbitos de la vida colonial: el religioso, el político, el económico. Suponemos, pues, que Guamán Poma, sujeto andino que interactúa con diversos grupos sociales, se encuentra al tanto y concuerda con esta percepción negativa, si bien por razones distintas. Cabe entonces preguntarnos acerca del desprecio hacia los mestizos, experimentado ya no sólo por nuestro autor, cuyos motivos principales conocemos, sino por los españoles. ¿Por qué, si éstos son en parte españoles, son considerados sujetos inferiores y de dudoso origen? La respuesta puede encontrarse en las nociones de "pureza de sangre" que nacen de las reverberaciones en América del prolongado contacto de los españoles con musulmanes y judíos en el viejo continente.

En el contexto español, la formalización de la discriminación hacia grupos humanos puede observarse en los estatutos de "limpieza de sangre" que se establecen en España en 1449 y que impiden, por ejemplo, que sujetos cristianos con ascendencia judía puedan desempeñar puestos oficiales (Wade, 2009: 67). Esta discriminación, por cierto, va a extenderse a los musulmanes. La causa de la segregación que se ejerce hacia un sujeto cristiano —sujeto que cumple con el imperativo religioso— es llevar "sangre" de otro grupo étnico. Es importante reparar en la forma en que las categorías religiosas y étnicas se articulan en el plano identitario. La identidad del sujeto europeo del medioevo e inicios de la Edad Moderna se formula en función a un otro religioso; la diferencia religiosa se convierte de este modo en una metáfora que sirve para expresar diferencias raciales, culturales y étnicas (Loomba, 2005: 93).

En América, el elemento religioso juega, por cierto, un papel importante en la mirada que se posa sobre los indígenas. Lewis Hanke señala que la llegada a América por los españoles se lleva a cabo en un momento en que la autoridad de la Iglesia católica se encuentra resquebrajada por el aumento de poder entre los jesuitas y la influencia creciente de los luteranos. En la Edad Media, los teólogos debaten la posibilidad de que los paganos puedan salvarse, sin lograrse un consen-

so respecto a este tema en los siglos que preceden a la era colombina. El descubrimiento de América representa la confrontación del sujeto español con el problema de la conversión de la población considerable de humanos que habita el continente.[11] Si los sucesos de la reconquista y la expulsión de los judíos no generan de manera dramática en los españoles la necesidad o la obligación de convertirlos,[12] esto sí se concibe con toda claridad en relación con los indígenas del nuevo continente (Hanke, 1949: 61-63). Al mismo tiempo, la experiencia de los españoles con estos grupos humanos origina una creciente militancia del catolicismo español, que influye en la intolerancia con que se lleva a cabo la conversión de los nativos (Philips y Rahn: 1991 24). Se abre en el territorio americano la posibilidad de evangelizar a una población importante por su número, lo que representa, para la Iglesia, la oportunidad de expandir su influencia, meta que no puede lograrse sin ayuda de los protagonistas de la conquista. De forma complementaria, la necesidad de conversión sirve a los conquistadores para justificar el proceso de colonización. Asimismo, hay que recordar que la toma de Granada, corolario de la reconquista que consolida la victoria de los cristianos sobre los musulmanes, se produce en 1492, año en el que se descubre el "Nuevo Mundo". Por coincidencia, la expulsión de moros y judíos de España se inicia ese mismo año. Éstos son hechos que, si bien ocurren en distintos espacios geográficos, se suceden muy rápido en el plano temporal, por lo que las ideologías que estos procesos entrañan van a ser traspuestas de manera parcial en el contexto de la sociedad colonial

[11] Los problemas epistemológicos que esta confrontación va a generar serán llevados al terreno de la naturaleza humana (o no) del indígena americano; los pormenores sobre el debate de Valladolid son en particular ilustrativos al respecto. Sobre este tema, véase Hanke (1949: 3-60; y 1974).

[12] Pese a que, de acuerdo con Hanke, sí hubo algunos intentos, aunque escasos (1949: 63). William D. Phillips y Carla Rahn Phillips señalan los largos siglos de duración de la llamada "reconquista", donde hubo periodos de "convivencia", y que se acentuó la hostilidad entre cristianos y musulmanes en el siglo xv (1991: 14-15). Los investigadores mencionan la demora de España en expulsar a los judíos, en comparación con Inglaterra, de cuyo territorio éstos fueron expulsados por Eduardo I en el siglo xiii (1991: 23). Los judíos y los musulmanes en España fueron puestos a elegir entre la expulsión y la conversión al cristianismo recién a finales del siglo xv, con la excepción de los musulmanes del reino de Valencia, a quienes se les concedió unas décadas más (1991: 24).

en el Perú, por medio de un sujeto conquistador que llega a América imbuido de ideas generadas en su propio contexto.

Estamos entonces frente a un cambio trascendente. De cara al texto de Guamán Poma, se nos brinda la oportunidad de evaluar un momento clave en la transformación que ocurre en los mecanismos que usan las sociedades para otorgar validez a las personas. Interesa reparar en el cambio de la mirada hacia el otro, en la que el predominio de la religión cede paso a la etnicidad. La transmisión hereditaria de elementos que de momento pueden ser vistos como "culturales" no deja de incluir un componente étnico y racial, ya que se atribuyen ciertas cualidades a miembros de determinados grupos vinculados por la procedencia —biológica— de ancestros comunes. En este sentido, Mercedes López-Baralt ha sugerido la adquisición por nuestro autor de nociones de inferioridad de la raza provenientes de las concepciones de los españoles en relación con los judíos y los musulmanes (2005),[13] adquisición que podría haberse dado a partir de las lecturas a las que tuvo acceso Guamán Poma.[14]

[13] Son muchos los ejemplos que podemos hallar en las crónicas de esta época. Pease repara en las descripciones de habitantes de la región sudecuatorial efectuadas por Agustín de Zárate, en las que este último destaca sus "gestos judiados" (en Pease, 1995: 86), así como en la comparación que hace de éstos con los árabes hispánicos ("hablan de papo como los moros"), mencionando el empleo de "estereotipos conocidos y eurocéntricos, que eran conocidos desde la antigüedad para señalar la inferioridad de pueblos extraños" (Pease, 1995: 86-87).

[14] Rolena Adorno menciona que Guamán Poma estaba familiarizado con, entre otros, los textos de José de Acosta y Bartolomé de las Casas (1991: 14), y refiere que algunos modelos del autor son la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1555), de Agustín de Zárate; y el *Memorial de la vida cristiana* (1566), de fray Luis de Granada (1991: 24), así como la obra de Diego Fernández, *El Palentino* (1991: 26). También subraya las referencias que hace el cronista a Domingo de Santo Tomás (1991: 38). Por otro lado, sugiere que el autor conocía los sermones que se publicaron en el Perú para la conversión de los indígenas (1991: 80). Franklin Pease afirma que Guamán Poma leyó diversos libros, en especial crónicas por autores españoles, como, entre otros, Agustín de Zárate, Miguel Cabello de Balboa, Martín de Murúa, Domingo de Santo Tomás, fray Luis de Granada, fray Luis Jerónimo de Oré, quizá Gonzalo Fernández de Oviedo. Deja abierta la posibilidad de que Guamán Poma haya leído a Francisco Fernández de Córdoba (1995 264-269). Por su parte, además de referirse al conocimiento del cronista de las ideas lascasianas, Manuel Burga también hace referencia a que Guamán Poma "había consultado a otros cronistas como Agustín de Zárate, Cabello de Valvoa, *El Palentino*, Acosta", y que se inspiraba en "Vitoria, Soto y citaba con frecuencia a Luis de Granada y Jerónimo de Oré" (2005: 292). Mercedes López-Baralt sugiere la posibilidad de que Guamán Poma haya leído el capítulo III del libro titulado *Relox*

Lo cierto es que Guamán Poma muestra conocer estas nociones, aunque en ocasiones las interpreta en una forma particular: “Muchos españoles andan por los caminos reales y tambos y por los pueblos de los indios que son los dichos vagamundos, judíos moros, entrando al tambo alborotan la tierra” (2005: 423). Los apelativos *judíos* y *moros* responden a la adquisición de Guamán Poma de estas categorías; sin embargo, en este fragmento no parece que haga referencia a los grupos étnicos de acuerdo con su uso común desde una perspectiva europea, sino más bien como calificativos negativos que subrayan su desprecio por los españoles.

Llegados aquí, resulta imprescindible llamar la atención sobre un aspecto esencial en la construcción textual de esta obra: la falta de elementos lingüísticos y culturales idóneos que enfrenta el autor en el proceso de explicar el comportamiento del invasor español a un receptor que es también español. López-Baralt ha reparado, por ejemplo, en la afasia que impregna los textos de los primeros cronistas hispanos al no hallar los términos exactos para expresar la experiencia americana (2005: 186-189). Respecto a los textos llamados híbridos; es decir, que incorporan elementos de culturas diferentes, en particular en relación con aquellos que *traducen* una cultura ajena a la lengua propia, Richard Burke ha informado sobre el concepto de *traducción cultural*, noción que trasciende el área lingüística para incorporar la traducción de hechos y de modos de pensar, así como el empleo de diversas formas (no sólo textuales, sino también, por ejemplo, iconográficas) a fin de hacer inteligibles, para una cultura dada, los elementos de otra cultura (2009: 17-57). Esta idea resulta muy clara en el caso de los cronistas europeos de los primeros tiempos de la incursión en América, quienes tuvieron que superar la *afasia* que menciona López-Baralt y encontrar en la lengua española los términos más apropiados para explicar a sus lectores aquello que sus asombrados ojos registraban. En el caso de nuestro autor, el problema que enfrenta es ciertamente mucho mayor. No se trata sólo de la dificultad de no encontrar equivalentes en la propia lengua. Guamán Poma escribe en una lengua que le es ajena y, además de ello, debe incorporar

---

de príncipes de Antonio de Guevara, referido a las guerras crueles, que habría circulado en el virreinato del Perú (1988: 294).

códigos culturales que se originan en una realidad distinta a la propia. El sujeto español y la ideología que trae consigo, resultan, aunque conocidos, referentes ajenos y también lo son las categorías con las que los españoles expresan su visión de la realidad. En suma, lo que pone en evidencia el aparente desacierto en la utilización de categorías que se originan fuera del contexto andino y que tampoco se ajustan, en el texto, de manera positiva al contexto español es el hecho de que el español no es *su* lengua. En este sentido, Guamán Poma estaría efectuando una doble operación de traducción cultural: primero, un proceso de interpretación de conceptos europeos de acuerdo con los parámetros de su propia cultura, para luego ajustarlos a su argumento e insertarlos en el texto de manera que puedan ser recibidos y comprendidos por su receptor español. Proceso arduo que no está libre de dificultades: el lapsus linguístico nos permite aquilatar el enorme esfuerzo que constituye para el autor indígena la apropiación de categorías lingüísticas y culturales que le son ajenas, esfuerzo que, por momentos, no logra romper barreras insuperables y da como resultado una inclusión de términos que, al dislocarse de su significado original, traicionan el propósito del autor de mostrar su conocimiento del contexto ajeno. Cabe preguntarse entonces por qué el autor andino se propone mostrar tal erudición, pese a que ello implica vencer tan grandes obstáculos. Lo que inferimos es que lo mueve una necesidad imperiosa de validación ante su posible destinatario, el rey Felipe III de España. A partir de ello, es posible entrever una urgencia por comunicar que obedece a una situación límite.

Si bien la apropiación de categorías ajenas con el propósito de elaborar textos inteligibles para la cultura dominante no es inusual en textos de autoría indígena del periodo colonial, más allá de la hibridez que se adjudica a tales textos tomando en cuenta la convergencia de elementos culturales que pueden rastrearse en ellos, ésta deja expuesto un fenómeno particular que se produce en el texto: la representación de la realidad por un sujeto que no se encuentra inserto de forma armónica entre las dos culturas, ya que el contexto de la enunciación es también uno de coacción, en el que "las formas de producción de conocimiento, modelos de producción de significado, universos simbólicos y modos de expresión y objetivización y subjetividades indígenas son reprimidos" (Quijano, 2008: 189). Su *locus* de enunciación no es en-

tonces el del mediador cuya sola voluntad o deseo lo conducen al acto de escritura, sino más bien el del hombre en el meollo de la encrucijada: Guamán Poma debe incorporar los elementos de la cultura “otra” —la dominante— si pretende que la recepción de su texto sea la esperada. El resultado es un texto que reúne de modos singulares de acuerdo con los imperativos y la lógica del autor andino, categorías que proceden de su bagaje cultural mixto.

Lo cierto es que Guamán Poma encara de la mejor manera sus dificultades utilizando un español con inevitables reminiscencias quechuas. Asimismo, su comprensión total del contexto cultural tropieza, en algunos momentos, con la carencia de referencias válidas, que el autor andino debe construir: a tal fin responde la apropiación y utilización de las categorías *judíos* y *moros* para calificar —o, en todo caso, descalificar— a “los españoles”, uso que es observable también en otros pasajes de la obra. Pero lo más importante es que tales referencias revelan que Guamán Poma ha comprendido la connotación negativa que conllevan estos términos, la que rescata y releva por encima del uso literal para denominar grupos étnicos. Como bien lo menciona Carlos García Bedoya, “nos encontramos, pues, ante un texto en el que el impacto de procesos transculturadores se hace notorio incluso en las que podrían aparecer como ‘deficiencias’” (2000: 180).

Para proseguir con nuestro argumento, quisiera destacar esta comprensión de la carga negativa de la terminología, que también opera en relación con sujetos más cercanos —en términos de raza— al autor andino: los mestizos. Desde el lado español, el modelo de segregación racial se aplica duramente a este grupo étnico, ya que son eximidos de desempeñar cargos públicos o integrar el clero en igualdad de condiciones que los españoles y criollos. Decoster hace referencia a una anotación del padre José de Acosta, en un documento de 1596, el cual menciona que

> aquellos que tienen su origen de la unión de mujeres indias con españoles, sobre todo si ilegítima, se abstengan en lo posible de tomar parte en los misterios sagrados para que el sacerdocio no sea tenido en poco, a no ser cuando superen en gravedad de una vida largamente probada y el esplendor de las costumbres la oscuridad del nacimiento (2002: 255).

Es muy posible que el entendimiento tan claro que muestra el autor sobre la supuesta inferioridad de los mestizos se vea reforzado a partir de actitudes y acciones que se emprenden, en el contexto colonial, contra éstos. Que Guamán Poma estaba bastante enterado de las limitaciones impuestas a los mestizos es más que probable si consideramos la posibilidad de su participación como traductor en el Tercer Concilio Limense (1582-1583) (Quispe-Agnoli, 2006: 45). Los mestizos eran vistos como "individuos desubicados, carentes de raíces tanto en el mundo andino como en el europeo" (Chang-Rodríguez, 1988: 10), lo que se hace evidente, por ejemplo, en la referencia que hace Thomas Abercrombie a una comunicación de 1561, enviada por los encomenderos del Cuzco al virrey conde de Nieva, en la que éstos advierten sobre los notarios que "habían estado reuniendo firmas de 'ciertas personas ociosas', dicho con referencia a mestizos y otros "moradores y residentes [...] sin vecindad oficial en el Cuzco" (2002: 98). Dicha comunicación alude de manera explícita a la ausencia de ocupación fija y de "vecindad oficial", ya que, además de la ilegitimidad asociada a su nacimiento, es frecuente la percepción del mestizo como vagabundo, al menos en el periodo inicial de la colonia (Poupeney-Hart, 2000: 38), lo que acentúa la negatividad de su condición. Asimismo, en la carta que el licenciado Lope de Castro enviara al rey en 1567, éste menciona que los mestizos y mulatos

> crecen más cada día y tan mal yntencionados que conviene muy mucho que vuestra magestad ynbie cedula que nenguno dellos pueda traer armas porque como son hijos de yndios en cometiendo el delito luego se visten como yndios y se meten entre los parientes de sus madres y no se pueden hallar (Regalado, 1992: xxxiv. Grafía original).

El contenido de la misiva evidencia que los mestizos resultan una amenaza también para los españoles tanto por el aumento en número como por sus malas intenciones y potencial criminal, cuya causa se desliza a sus raíces indígenas: "Son hijos de yndios". Más importante aún es la posibilidad que se señala de mezclarse y de pasar inadvertidos entre sus parientes nativos, que repercute en su propia indefinición como grupo social. Es esta ambigüedad en un mundo jerarquizado, asociada a la función que desempeñan los mestizos en la sociedad colonial, que se

origina, por supuesto, en la filiación con los indios, la que coadyuva a su descrédito como grupo étnico y social. Si bien tiene otro origen, el ejercicio textual —y quizá real— del menosprecio de nuestro autor hacia el sujeto mestizo comparte un mismo supuesto —la superioridad de la sangre "no contaminada"— con la discriminación ejercida por los españoles. En este sentido, la descripción negativa de los mestizos se debe tanto a la necesidad de supervivencia de la propia etnia como a las ideas de "pureza de sangre" que entran en juego en la representación de los grupos étnicos y posibilitan su plena expresión. La "pureza de sangre" que obsesiona a los ibéricos de la época obsesiona también, aunque desde una perspectiva que incluye motivaciones distintas, a Guamán Poma.

Además de las nociones de pureza de sangre aplicadas a los sujetos mestizos, Guamán Poma intenta persuadir a su lector del daño económico que acarrean al sistema colonial. Siempre en un tono exacerbadamente peyorativo, dice, por ejemplo:

> Aumente indios y se reduzcan en sus pueblos y multipliquen indios y dejen de multiplicar mestizos, cholos, mulatos, zambahigos sin provecho de la corona real, antes que mal, que bien salen casta de vicuña y de taruga, que no sale del padre ni de la madre, mala gente, en gran daño de la corona real y de los pobres indios de este reino (2005: 159).

Guamán Poma equipara a los mestizos —y a todos los sujetos que provienen de mezclas raciales— con una "casta de vicuña y de taruga", lo que refuerza el estigma de la degeneración racial. Los mestizos constituyen, en este crudo pasaje, una muestra de la especie humana que ha perdido los atributos de origen tanto paterno como materno debido a la mezcla. Además de las ideas de pureza que contiene este pasaje, Guamán Poma denuncia el daño que ocasionan las castas a la corona. Tal aseveración se sustenta sobre todo en el hecho de que los mestizos, a diferencia de los indios, no tenían la obligación de pagar tributo a la corona.

El rechazo al mestizaje que, como hemos visto, se afinca de forma principal en razones de supervivencia étnica, toma cuerpo en la obra a partir de las categorías que recoge el autor del contexto colonial, con el

fin de validar su expresión. Estas categorías no son, sin embargo, las únicas que subrayan su animadversión. Podemos entrever los sentimientos enconados del cronista, aun en pasajes en los que elude la referencia a los mestizos. Ejemplo de ello es su relato del nacimiento de Jesucristo. En este pasaje, Guamán Poma relata que Cristo nace "en tiempo y reino de Sinchi Roca Inga" (2005: 72). Refiere también que "envió al Espíritu Santo para darle su gracia a los santos apóstoles para que fuesen a todo el mundo a predicar su Evangelio, y así le cupo la suerte al santo apóstol San Bartolomé y salió al Collao y por sus santos milagros dejó la santa Cruz de Carabuco" (2005: 72). Más adelante, señala que Jesucristo "fue adorado de los tres reyes de tres naciones que Dios puso en el mundo, los tres reyes magos: Melchor indio, Baltasar español, Gaspar negro según la Escritura y la experiencia muestra el nacimiento del creador del mundo fuese adorado así" (2005: 72).

La imagen bíblica del nacimiento de Jesucristo reelaborada por el escritor andino habla, por supuesto, del propósito del autor de subrayar su cristianismo. Ello no sorprende en un momento histórico en que la plena vigencia de la extirpación de idolatrías convierte al cristianismo en la religión a la cual los indígenas deben adherirse de manera forzosa. Hay que considerar también la idea de una genuina adopción del cristianismo por Guamán Poma, quien señala en más de una ocasión haber recibido su adoctrinamiento de su hermanastro Martín de Ayala, tal vez el único mestizo del que Guamán Poma tiene una impresión favorable.[15] Asimismo, el texto muestra una constante preocupación por inscribir a los indios en la comunidad cristiana. En este contexto, la recreación de la historia de los incas en torno a la historia de la Biblia —la llegada de san Bartolomé y la asociación cronológica del nacimiento de Cristo— corresponden al intento de concretar dicha adhesión, esfuerzo que Guamán Poma realiza acudiendo tanto a elementos de procedencia hispana como a un marco conceptual andino prehispánico.

En el escenario impuesto por la conquista, la práctica escritural que realiza Guamán Poma y que dirige a subrayar su cristianismo no signifi-

[15] Así lo demuestran los términos con los que se expresa de él: "Que le daba el dicho ejempo y castigo y doctrina que le dio a su entenado Martín de Ayala, mestizo santo y le impuso y le metió a servir a Dios y recibió el hábito de ermitaño" (Guamán, 2005: 18).

ca de forma necesaria el reconocimiento de la superioridad del español en tanto cristiano. A lo largo del texto, resulta evidente que el autor no considera a los españoles buenos practicantes de la religión. Tampoco entraña la interiorización total de las premisas del cristianismo, tal como los sujetos indígenas las reciben del adoctrinador, puesto que, como hemos visto, la obra hace posible pensar en una hibridez que permite la articulación de nociones andinas y la religión cristiana. Lo que sí muestra es la función persuasiva que cumple el texto de Guamán Poma, en tanto instrumento de negociación, en el intento de forjar un lugar aceptable para él y los integrantes de su grupo étnico en el territorio que hay que compartir con las nuevas agrupaciones. La reunión de las tres razas, que nuestro autor describe como español, indio y negro, representadas mediante las figuras de los Reyes Magos, así como la hibridación de la religión cristiana y la historia de los incas, se encuentran juntas en la recreación de uno de los momentos cumbre del cristianismo —que Guamán Poma hace coincidir con el reinado del inca Sinchi Roca—. De manera adicional, en tal representación es posible leer la reunión de la totalidad humana que forma parte de la sociedad que Guamán Poma propone a Felipe III como posible y deseable, dentro de lo que puede plantearse en las circunstancias penosas que los andinos atraviesan. La inscripción textual que integra distintos grupos étnicos se elabora en estrecha relación con la llamada a una totalidad histórico-religiosa, constituida por la suma de la historia del cristianismo y la historia de los incas. Todos ellos —grupos raciales e historias— son los elementos que Guamán Poma articula de forma coherente en una descripción que puede leerse a un tiempo como una estampa del nacimiento de Cristo y su propia representación de los componentes raciales de la sociedad colonial.

En este mismo sentido puede citarse también un pasaje que corresponde a la propuesta para el gobierno del mundo que hace Guamán Poma en su sección de buen gobierno. Para esta novedosa organización del mundo, lo divide en cuatro reinos gobernados por "en la mano derecha el rey cristiano, detrás el rey moro, en la mano izquierda el rey de las Indias, detrás el rey de Guinea, negro" (2005: 785). En medio de estas cuatro partes, como monarca supremo, Guamán Poma coloca al rey Felipe III. Termina señalando que esto es para la grandeza de todas las

personas, "indios, negros y españoles, cristianos, turcos, judíos, moros del mundo" (2005: 785).

No pasa inadvertida, en los pasajes antes citados, la ausencia de los mestizos en las referencias a grupos étnicos por Guamán Poma. Omisión notable, que estaría revelando que los mestizos no tienen cabida en la composición colonial propuesta por el cronista. A partir de su percepción de la irreversibilidad del proceso de la conquista, a nuestro autor no le es posible plantear una sociedad sin españoles; tampoco le resulta aceptable prescindir de los esclavos africanos, puesto que el ex cacique ha notado la importancia que éstos tienen para los primeros. Ni unos ni otros son, para Guamán Poma, sujetos deseados o aceptados; sin embargo, los percibe como integrantes forzosos de los grupos étnicos que conforman el nuevo orden. Dentro de la concepción del mundo del cronista andino, otro es el caso de los mestizos, quienes, a su juicio —y a todas luces, desde su deseo— no tienen razón de ser como grupo étnico.

La negación del mestizaje estaría también acusando las angustias experimentadas por el sujeto de la enunciación, propias del convulsionado momento histórico que atraviesa. El planteamiento de autonomía para el grupo de indios ciertamente representa una propuesta cuyo carácter utópico el mestizaje pone en evidencia. Puesto que al sujeto mestizo no le es posible aspirar al estado de "pureza de sangre", estaría representando, para el autor andino, la muestra palpable de una mutación irreversible —y deplorable, en el sentido de constituir casi una degeneración— de su propio grupo étnico. Es posible pensar que la sola evocación de los mestizos permite a Felipe Guamán Poma de Ayala, cacique despojado de sus privilegios, intuir que no hay vuelta atrás en los Andes, ni en el aspecto racial ni en ningún otro, puesto que no existe posibilidad de retorno al tiempo previo a la llegada de los españoles. La inclusión o exclusión de cada grupo étnico, y en el caso particular de los mestizos, los enunciados peyorativos con los que se refiere a ellos, se ajustan, pues, en las representaciones que aparecen en la *Nueva Coró-nica* a los dos contextos principales que el autor opone, reforzando los diversos sentidos que les otorga: la sociedad trastocada por la colonización, que el autor percibe como injusta, y el mundo que imagina como posibilidad mejorada del que existe.

REFERENCIAS

Abercrombie, Thomas, 2002, "La perpetuidad traducida: del 'debate' al Taki Onqoy y una rebelión comunera peruana", en *Incas e indios cristianos. Élites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales.* De: Jean-Jacques Decoster (ed.), Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas / Instituto Francés de Estudios Andinos / Asociación Kuraka, pp. 79-120.

Adorno, Rolena, 2002, "Felipe Guamán Poma de Ayala. Native Writer and Litigant in Early Colonial Peru", en *The Human Tradition in Colonial Latin America.* De: Kenneth J. Andrien (ed.), Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., pp. 140-163.

Adorno, Rolena, 1991, *Guamán Poma. Literatura de Resistencia en el Perú colonial,* México: Siglo XXI.

Almeida, José, 1992, *Identidades y Sociedad.* Quito: cela.

Burga, Manuel, 2005, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurección de los incas,* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Burke, Richard, 2009, *Cultural Hybridity,* Malden: Polity Press.

Chang-Rodríguez, Raquel, 1988, *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*, Tempe: Arizona State University.

Chartier, Roger, 2007, "Representación de la práctica, práctica de la representación", *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, núm. 38, pp. 29-34.

Cornejo Polar, Antonio, 1994, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas,* Lima: Horizonte.

Cornejo Polar, Antonio, 1993, "El discurso de la armonía imposible", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana,* año XIX, núm. 38, Segundo semestre, pp. 73-80.

Decoster, Jean-Jacques, 2002, "La sangre que mancha: la Iglesia colonial temprana frente a indios, mestizos e ilegítimos", en *Incas e indios cristianos. Élites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales.* De: Jean-Jacques Decoster (ed.), Cuzco: Centro de Estu-

dios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas / Instituto Francés de Estudios Andinos / Asociación Kuraka, pp. 251-294.

Fisher, Andrew B. y Matthew D. O'Hara, 2009, "Introduction. Race Identities and their Interpreters in Colonial Latin America", en *Imperial Subjects. Race and Identity in Colonial Latin America.* De: Andrew B. Fisher y Matthew D. O'Hara (eds.), Durham: Duke University Press, pp. 1-37.

Flores Ochoa, Jorge, 1992, "Mestizos e incas en el Cuzco", en *500 años de mestizaje en los Andes*. De: Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones (eds.), pp. 169-173.

García-Bedoya, Carlos, 2000, *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial (1580-1780)*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guamán Poma de Ayala, Felipe, 2005, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* [1615]. De: Franklin Pease (ed.), México / Lima: Fondo de Cultura Económica.

Hanke, Lewis, 1974, *All Mankind is One. A Study of the Disputation Between Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intelectual and Religious Capacity of the American Indians,* Dekalb: Northern Illinois University Press.

Hanke, Lewis, 1949, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America,* Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Ibarra, Hernán, 1992, "El laberinto del mestizaje", en *Identidades y sociedad.* De: José Almeida, Quito: cela.

Loomba, Anna, 2005, *Colonialism/Postcolonialism,* Nueva York: Routledge.

López-Baralt, Mercedes, 2005, *Para decir al otro: Literatura y antropología en nuestra América,* Madrid: Iberoamericana.

López-Baralt, Mercedes, 1988, *Ícono y conquista. Guamán Poma de Ayala*, Madrid: Hiperion.

Mazzotti, José Antonio, 1996, *Coros mestizos del Inca Garcilaso,* Lima: Fondo de Cultura Económica.

Millones, Luis, 2008, *Perú indígena. Poder y religión en los Andes centrales,* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Millones, Luis, 1995, *Perú colonial. De Pizarro a Túpac Amaru II,* Lima: Cofide.

MURRA, John, 1991, "'Nos hacen mucha ventaja': The Early European Perception of Andean Achievement". En *Trasatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteenth Century.* De: Kenneth J. Andrien y Rolena Adorno (eds.), Berkeley: University of California Press, pp. 73-89.

NUGENT, José Guillermo, 1992, *El laberinto de la choledad,* Lima: Fundación Friedrich Ebert.

PEASE, Franklin, 1995, *Las crónicas y los Andes,* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Fondo de Cultura Económica.

PHILLIPS, William y Carla Rahn Phillips, 1991, "Spain in the Fifteenth Century". En *Trasatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteenth Century.* De: Andrien Kenneth J. y Rolena Adorno (eds.), Berkeley: University of California Press, pp. 11-39.

POUPENEY-HART, Catherine, 2000, "Mestizaje: I Understand the Reality, I just do not Like the Word: Perspectives on an Option". En *Unforeseeable Americas: Questioning Cultural Hibridity in the Americas. Critical Studies*, vol. 13. De: Rita de Grandis y Zilà Bernd (eds.), Atlanta: Editions Rodopi, pp. 34-55.

QUIJANO, Aníbal, 2008, "Coloniality of Power, Eurocentrism and Social Classification", en *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate.* De: Mabel Moraña, Enrique Russel y Carlos A. Jáuregui (eds.), Durham: Duke University Press, pp. 181-223.

QUIJANO, Aníbal, 1998, "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana", en *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina.* De: Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag (eds.), Caracas: Nueva Sociedad, pp. 27-38.

QUISPE-AGNOLI, Rocío, 2006, *La fe andina en la escritura: Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

REGALADO DE HURTADO, Liliana, 1992, "Titu Cusi Yupanqui. El destino del inca 'Venturoso'". Estudio preliminar. En *Instrucción al Licenciado Don Lope García de Castro (1570).* De: Liliana Regalado de Hurtado (ed.), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. xi-lviii.

ROWE, John, 2003, *Los incas del Cuzco. Siglos XVI-XVII-XVIII,* Cusco: Instituto Nacional de Cultura.

Saignes, Therry y Therese Bouysse-Cassagne, 1992, "Dos confundidas identidades: mestizos y criollos en el siglo xvii", en *500 años de mestizaje en los Andes.* De: Tomoeda Hiroyasu y Luis Millones (eds.), Osaka: Museo Nacional de Etnología., pp. 14-26.

Spalding, Karen, 1984, *Huarochirí. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule,* Stanford: Stanford University Press.

Vega, Garcilaso de la, 1985, *Comentarios reales de los incas* [1609], Lima: Andina.

Wade, Peter, 2009, *Race and Sex in Latin America,* Nueva York: Pluto Press.

DEL DESDÉN INCONCEBIBLE.
LAS MALDICIONES EN UNA GLOSA ANÓNIMA DEL SIGLO XVIII

Alberto Ortiz
Universidad Autónoma de Zacatecas

Quédate para quien eres
ingrata, cruel, inconstante,
y cuando estés con tu amante
mala bofetada esperes;
el día que más lo quisieres
te dé una vuelta horrorosa
y yo con mi mariposa
encantado viviré…
de ti caso no haré,
ingrata, cruel, alevosa.
"Un perro es mejor amante,
quiere más que la mujer",
Glosa mexicana anónima
(Mendoza, 1992: 265-267).

Norma y ruptura

Durante el siglo xvii, casi cien años antes de la datación aproximada del texto explicado aquí, el jesuita Nicolás de Guadalajara suscribió su lírico "Pacto con los sentidos", poema mediante el cual se constata una vez más la tendencia místico-ascética promovida por algunos sectores eclesiásticos tanto en las manifestaciones literarias, como en el ejercicio espiritual cotidiano.[1] Renunciar a los engaños de los sentidos, al espejismo de la vida mundana, a las ilusiones sensoriales y a la vanidad constituía en el barroco exigencias para la escalada de perfección que la tradición ascética impuso a sus representantes merced a la pretensión del

[1] El poema fue publicado por Méndez Plancarte en su antología de poetas novohispanos. Inicia diciendo: "Ojos míos que excusáis…" (Méndez Plancarte, 1995: 208-210).

perdón, a la salvación del alma y, en el mejor de los casos, a la santidad. No se olvide que a tal época e idiosincrasia pertenecen paradigmáticos ejemplos textuales y personales, como las vidas y obras del agustino fray Diego de Basalenque y el obispo poblano Juan de Palafox y Mendoza.

Por supuesto que en este siglo y en cualquier otro menudearon las contradicciones a la teoría, las tradiciones ganan su perfil característico de continuidad gracias al encadenamiento de las crisis que las cuestionan, de tal manera que las rupturas y no la inmovilidad les permiten vigencia cultural reconocible; así que la normatividad acerca de la conducta moral y social dentro del esquema religioso de ese tiempo presenta casos de inconsistencia práctica, gente común, e incluso monjas y sacerdotes fueron amonestados por incumplir con las normas doctrinales; desde la falta de disciplina para profesar, regateo de caridades e impiedad, hasta el desapego a la mortificación corporal, humildad y rigor ascético-moral necesarios para emulaciones martirológicas.[2] ¿Acaso no fueron éstas algunas de las acusaciones que de soslayo argumentó el obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz, alias sor Philotea de la Cruz, contra sor Juana?

A mediados del siglo XVIII las exigencias acerca de respetar la guía proveniente de las virtudes morales reconocidas por todo integrante de la Iglesia católica seguían siendo las mismas, pero el contexto sociopolítico gestaba nuevas relaciones, de facto ya había experimentado cambios y muchas de las costumbres licenciosas de siempre emergían a la luz pública y se criticaban a susurros o a escándalos más de continuo; por otro lado, a pesar de la vigilancia y el esfuerzo de control social inquisitoriales, Europa y América conocían las ideas que los tiempos ilustrados planteaban para la consolidación de la Modernidad, las instituciones tradicionales comenzaban a ser cuestionadas por propios y extraños —incluso desde perspectivas novedosas y censuradas como las de teístas, ateos, ilustrados y francos opositores de la Iglesia, a la manera de Voltaire— y la conducta ética de los individuos iniciaba un camino de valoración diferente, aún bajo los parámetros de la fe común, pero mostrando fisuras camino hacia la laicidad. No sin cierta escolta institucional, la polémica crecía entre defensas preocupadas, diatribas

[2] El exceso de tales exigencias provocó también peculiares casos de falsa beatitud.

derivadas de nuevos conceptos filosóficos, intentos de reivindicación, reacomodo administrativo, además de graves críticas internas y externas. Este marco ideológico está obviamente reproducido y reflejado por la literatura, la cual, desde su connatural función social, muestra textos arquetípicos como ejemplo de la inercia pasional de reafirmación o ruptura con las normas éticas y los convencionalismos sociales. Y es que más allá de la búsqueda para renovar la identidad gregaria, y al mismo tiempo como resultado último del contexto social y político, está la pasión humana, materia prima del sentido poético-creativo.

Glosa: sátira y contradicción

Como se sabe, gran parte de la producción literaria novohispana del siglo XVIII tomó la forma de la sátira para expresar sus malestares y diatribas emocionales y sociales, esta saturación u "olla podrida", para seguir la etimología del concepto, en forma de ironías, burlas y sarcasmos, anunciaba ya mediante la queja solapada, y gracias al sentido figurado, la posibilidad de reconsiderar los vínculos sociales tradicionales por medio de la crítica que el texto literario plantea cobijado con la metáfora.[3]

Si bien abunda la sátira política y social entre críticas a tipologías caricaturizadas y conceptos que combinan la ridiculez con la necedad, no es raro encontrar ejemplos de rabiosos comentarios seudopoéticos, que revelan miserias humanas, pasiones inaceptables o burlas personalizadas. Se trata, claro, de manifestaciones marginales o prohibidas por el tribunal del Santo Oficio.[4]

> Esta sensibilidad del tribunal a los peligros de toda sátira no impide el que los autores se detengan en su propósito de polemizar burlonamente;

[3] Estudiosos de la sátira novohispana, como la doctora Isabel Terán, concuerdan con esta opinión. Está en construcción el análisis y la valoración del amplio bagaje satírico de la época dieciochesca. Tal vez se trate del siglo novohispano que más piezas produjo en este género.

[4] El estudio de la producción artística, o al menos con formato literario ya que varían las intenciones autorales y no necesariamente pretendieron crear literatura, que fue objeto de censura, prohibición y procesamiento inquisitorial ha sido abordado a partir del trabajo de González Casanova por investigadores del pensamiento novohispano como Margarita Peña, María Águeda Méndez, Mariana Masera, Isabel Terán, Araceli Campos y varios más.

> por el contrario, la sátira madura incontenible se vuelve un mundo cuyos límites van desde el amor profano hasta el divino. En él cobran nuevo sentido las costumbres, las ceremonias, la enseñanza, las autoridades, las oraciones, la muerte y hasta Dios (González, 1986: 78).

La glosa[5] "Negro se te vuelva el día",[6] uno de los muchos poemas de la dualidad amor/odio desordenado que fuera recogido por la censura inquisitorial muestra, de forma hipotética, no sólo el debate de la moral individual frente a las pasiones, cuyo centro neurálgico está armado con una peculiar variante de la imprecación réproba en sentido calificador y doctrinal, sino también la raigambre xenófoba que la mentalidad diferenciadora de calidades humanas había instalado en la sociedad novohispana, todo ello por medio de paradójicas maldiciones e injurias que ocultan y revelan a un tiempo los arrebatos licenciosos e iracundos de un hombre desdeñado.

El texto fue recogido, transcrito, antologado y publicado por Georges Baudot y María Águeda Méndez, en el libro *Amores prohibidos*. Gracias a sus notas se sabe que al menos la cuarteta que encabeza la glosa fue rescatada antes por Vicente T. Mendoza en su *Glosas y décimas de*

[5] Según había establecido Juan Díaz Rengifo: "Glosa es nombre griego que significa en romance la lengua. Tómase también entre los poetas por un género de coplas en que se va explicando alguna breve sentencia con muchas palabras y versos. Y porque esta composición despliega, y declara, lo que contiene aquella sentencia, que es como texto, a la manera que la lengua nos manifiesta los conceptos del entendimiento, por eso se llama glosa" (Díaz, 1592: 41). En todos los casos de citación de textos antiguos se ha modernizado la ortografía y la puntuación.

[6] "Negro se te vuelva el día, / negro por sus negras horas, / y negros trabajos pases, / pues de negros te enamoras. / Con repetidos clamores / falsa, aleve y sin fe, / le suplico al Cielo que todas / las tres pascuas llores. / Y con crecidos dolores, / por tu infame tiranía / nunca tengas alegría, / y para mayor quebranto, / pues a lo negro amas tanto / *negro se te vuelva el día.* / Quiera Dios que con afán / no tengas ningunos gozos, / y que des tiernos sollozos, / cuando otros cantando están. / Y pues negro es tu galán, / y negro el amor que implora, / ese negro es a quien tú adoras / con voluntad tan veloz, / lo mires como un reloj / *negro por sus negras horas.* / Nunca del floreado pan / gustes sus blancas dulzuras, / sino unas semillas duras, / y por los días de San Juan / más pobre te veas que Amán, / y cuando a casarte traces, / sea un negro con quien te cases, / que de él nunca vivas harta, / y que te traiga a la cuarta, / *y negros trabajos pases.* / Cuando el verano en primores / viste el campo de alegría, / entonces con melodías, / lágrimas tengas por flores, / ansias, penas y temores / tengas por minutos y horas, / pues a lo blanco desdoras, / quiera Dios por tal apetito, / el que paras un negrito, / *pues de negros te enamoras*" (Baudot y Méndez, 1997: 149-150).

México de 1957, que data de entre 1753 y 1756 y pertenece al Archivo General de la Nación, ramo Inquisición, volumen 988, folios 400 recto a 403 vuelta. Se supone de carácter anónimo, aunque Joe Pereira señala citando al propio Mendoza que el autor fue el pardo o mulato avecindado en Huachinango, Puebla, Antonio Baltasar de Esquivel (Pereira, 1995: 53).

Frente a un poema de este tipo es posible preguntarse ¿cuál es el peso de las palabras líricas en las encrucijadas morales, sociales y religiosas? Como es evidente —dada una primera comprensión de sus intenciones y entramados elocutivos— resulta claro que el texto parte y se apoya en el respaldo cultural que los prejuicios acerca de la diferencia racial aplicaron durante la época de su escritura, aun sobre las mentalidades aleccionadas para el servicio y el ejemplo moral. La supuesta maldición de Dios para una mujer blanca que se relaciona con un hombre negro desborda su propio régimen ideológico al utilizar las palabras como una especie de terrible brazo izquierdo de la divinidad. La norma indica: “El nombre de Dios es indecencia mezclarle en cosas vanas, temerarias, livianas y no razonables” (Alamín, 1714: 264). En este caso la injuria va unida a la blasfemia y la compleja maldición resultante roza la herejía; si a ello añadimos el compulsivo apasionamiento de la voz enunciativa, el exceso de los términos litúrgicos y la transgresión moral sorprenden.[7] En otras palabras, los núcleos exegéticos del poema revelan el sentido elocutivo a manera de una maldición impregnada de diferenciación racial. La primera en forma de una transgresión de la doctrina y la moral que normaban las prácticas religiosas y procuraban la cohesión social de la época, la segunda como resultado del propio sistema de prejuicios sociales compartidos y sostenidos por la diferenciación teórica y práctica.

La preceptiva católica de entonces insistía, como siempre, en el cuidado de la conducta humana y la vigilancia de sus actos, dada la tendencia falible que reconocía en su identidad, redefiniendo al hombre de fe como un ser propenso al pecado aunque de ordinario dispuesto a aprender a enarbolar las armas delineadas por los líderes de su credo

[7] Tal es el problema que acerca este análisis literario a la percepción general del estado y dimensión cultural del lenguaje licencioso en Nueva España.

para la defensa de sus convicciones trascendentales. Tal aleccionamiento constante se efectuaba diseñando, reproduciendo y actualizando, en general con afán ilustrativo, aspectos ideológico-doctrinales concentrados en la aclaración pormenorizada del decálogo, el ejercicio de virtudes y la abominación de los pecados veniales, y en especial, de los capitales. Por ejemplo, para el caso del texto presente, no se admitían formas expresas o tácitas de maldecir o injuriar por considerarlas faltas serias a la doctrina: "Por pensamiento se peca cuando al prójimo se le desea mal, como que cometa muchas culpas, para que Dios le dé muchas penas, que se condene al infierno, que no vaya a la gloria; al fin alegrarse del mal y haber tristeza del bien espiritual del prójimo, no carece de culpa" (Avendaño, 1724: 81). Desde este enfoque religioso, el poema presenta una relación biunívoca entre la censura del juramento en vano o injuria, la costumbre de maldecir, más la ausencia de piedad en el cristiano y la coerción amenazante, al menos admonitoria, que adjudica a la cuenta moral del transgresor la grave falta del pecado mortal.

La voz poética maldice, el poema todo se entiende como una maldición a la mujer que no corresponde a la previa y malograda solicitud de amor, de seguro no lícita, pero las fórmulas utilizadas afectan a la sensibilidad de los lectores que comparten los supuestos religiosos entre las que nacen y bregan las frases prohibidas. Nuestra percepción contemporánea acerca de una maldición de este tipo, de corte jurídico, civil, más que de sentido doctrinal, no ajusta para medir el impacto que un texto como "Negro se te vuelva el día", causaría en una recepción individual y social que sí reaccionaría de acuerdo con el sistema de yerros, amonestaciones, castigos y penitencias expresadas. Por ello la definición actualizada del término tiene poco qué decir para su cabal comprensión, y hay necesidad de poner en cuestionamiento el concepto desde la perspectiva correcta, la que le corresponde según la fecha de probable escritura.

Censura erudita a la maledicencia

Las fuentes de la época —las cuales al desentrañar el asunto no son necesariamente originales sino que renuevan la doctrina tradicional— explican que "no es otra cosa maldecir, fieles míos, según enseña santo

Tomás que decir algunas palabras con que se desea al prójimo algún mal; v. gr. *mal provecho te haga, maldito seas, el diablo te lleve, ojalá revientes*, y otras palabras semejantes" (Eguileta, 1797: 296). Desde el inicio la definición pastoral integra y expone frases de uso estereotipado para ejemplificar la falta, el poema contiene algunas en el mismo tenor: "Negros trabajos pases", "que te traiga a la cuarta", "unas semillas duras", "Dios quiera".

El autor del libro *Luz de verdades católicas*, en este tema dirigiéndose en particular al género femenino en misógina acusación manifiesta,[8] coincide: "Mas ya la que más comúnmente llamamos maldición es (dice santo Tomás) expresar con las palabras el deseo que uno tiene del mal del otro" (Martínez, 1747: 207); otro tanto se lee en la obra *Fuente mística*, incluyendo palabras de tono más popular: "Las maldiciones o execraciones (que dicen comúnmente) son decir pestes, rayos, iras de Dios y cosas semejantes, las cuales dichas al prójimo o a las bestias pueden ser pecado mortal o venial" (Baucells, 1765: 324).

Y en efecto, la voz poética de la glosa expresa sin cortapisas el vehemente deseo de que la mujer que desdeñó al hipotético perdedor del triángulo amoroso sufra toda clase de penas, angustias, carencias y reciba castigos sociales, espirituales y eclesiásticos. Al escándalo de la expresión se suma el encono, es casi una voz machista que ha perdido el control y ya no sabe lo que dice por la ira que siente. Cada décima y la cuarteta de cabeza reitera la intención ofensiva de los versos, oral o escrita la maldición no se disculpa por la forma cuando el fondo prevalece: "Los dedos sirven para escribir; y escribir cartas o billetes en que se contienen palabras amatorias, finezas provocativas, es pecado mortal" (Avendaño, 1724: 100).

El *Directorio moral*, de Echarri, también señala el papel del mal deseado y el carácter perversamente voluntarioso del sujeto enunciante, lo que conduce a la calificación de pecado: "La maldición es *una imprecación de cosa mala al prójimo*, y *ex genere suo* es pecado mortal contra la virtud de la caridad cuando es grave el mal imprecado con deseo de que comprehenda" (Echarri, 1805: 106), enseguida divide las maldicio-

[8] El autor adjudica el yerro en este tema en especial a las mujeres, mostrando la idea de que tienden más a la charlatanería y, por tanto, a proferir juramentos y maldiciones.

nes en dos tipos, una, afirma, es material, netamente verbal y no tiene intención real de hacer daño, la otra es formal y revela fuerte intención dañina: "La maldición una es *formal*, y es cuando se desea que alcance o que tenga su efecto, v. g. dices: mas que te quedes muerto, deseando que eso se cumpla, esta es pecado mortal" (1805: 107).

Las voliciones del sujeto, si bien forman parte de los procesos cognitivos, y en este sentido deberían mostrar al menos especulaciones críticas, se manifiestan a manera de obnubilación del juicio, la asertividad malvada de sus intenciones transitan de la afirmación elocuente al disparate teológico, cuyo eje y motor gira alimentado por la ira, el despecho y la intolerancia.

Así que la definición del concepto se enunciaba al menos incluyendo dos variables: el lenguaje mediante alguna fórmula oral o escrita y el deseo emotivo de la manipulación del mal para afectar a otro. El resultado de la exposición conceptual desemboca por lo común en la censura admonitoria de enfrentar pecado mortal si se recurre a la maldición, injuria desde la ira, el odio y el deseo abierto de mal al prójimo. A partir de dichas variables los preceptistas amplían la explicación debido al afán de aleccionar a sacerdotes comunes y a fieles. "Decir mal o maldecir son cosas muy distintas en el uso de nuestra lengua. Decir mal es murmurar, quitar la honra, detraer. Maldecir no se entiende sólo de las que comúnmente llamamos maldiciones. Maldice también quien con deseo de venganza amenaza con las palabras y amaga con las acciones de hacer un mal grave, y peca mortalmente" (Martínez, 1747: 206).

La acción de proferir palabras, pensamientos o sentimientos negativos o francamente destructivos hacia otra persona (incluso en contra de animales y entidades sobrenaturales como el diablo) proviene, de acuerdo con los sacerdotes tratadistas citados, de raíces sentimentales profundas y complejas. Emociones descontroladas, tendencias pecaminosas y actitudes reprobables según la doctrina católica, conforman la fuerza vengativa del maldiciente, quien en esa circunstancia anómala carecería de piedad, uno de los dones del Espíritu Santo y obligación de todo creyente: "El amor pues, vuelvo a decir, es la primera raíz del odio y venganza en los enemistados, pero el amor desordenado, o apego desmedido que profesan o tienen hacia algún bien, interés, derecho o

hacienda de que los privan o los desposeen, que les impiden o que les niegan" (Eguileta. 1797: 46).

El mismo autor dispone un apartado en su especie de manual *Pláticas doctrinales o explicación de toda la doctrina cristiana*, intitulado "De las raíces del odio" (1797: 45-49), donde afirma que existen cinco de ellas:

> Primera. Clamor desordenado.
> Segunda. Temor desmedido al daño o mal que viene del prójimo.
> Tercera. La envidia del bien ajeno.
> Cuarta. Soberbia o presunción de que a uno todo se le debe.
> Quinta. Chismes, cuentos y delaciones.

De tal modo que, siendo el odio origen y motor de las maldiciones, deriva en varias formas y ocasiones de expresarlas, una principal de ellas aplica sobre la modalidad de la glosa en cuestión:

> El sexto modo de maldecir es cuando la maldición va manejada o dimana de algún odio, aversión o escozor que se concibe con la injuria o daño que le hizo alguna persona. La primera raíz de la ira es el amargor del ánimo, el cual en fuerza del agravio o palabra ofensiva se entristece, mira, oye, piensa y recibe mal las cosas del que le agravió; por lo que las maldiciones que nacen en fuerza del escozor y mortificación que deja el agravio, la injuria o la calumnia; y las que igualmente se forman o echan cuando se anda en pleitos, cuando hay discordias, celos o mala vida entre parientes o casados, suelen ser ordinariamente pecado mortal (1797: 300).

Por otra parte, la preceptiva advierte de los múltiples errores de su concepción común, pues establece que tal costumbre social no debe considerarse en absoluto inocua ni pasajera, sino que es asunto grave, afecta al emisario y al receptor de igual manera, una maldición de un padre a un hijo puede acarrear fatales consecuencias y al mismo tiempo pone en peligro la salvación espiritual del maldiciente.[9] Esta acción recíproca

[9] Todas las fuentes consultadas, en mayor o menor medida, citan casos de corte fantástico para ejemplificar el peligro de la maldición paterna, el cuento inserto puede referir datos pre-

aparece en varias de las percepciones respecto de la emisión calumniadora, se trata de un producto más del odio: "El quinto efecto del odio es consumirse y quemarse el vengativo con despechos, cavilaciones, temores, envidias, y otros desordenados afectos; de manera que a fuerza de estar maquinando y revolviendo con su imaginativa infinitas especies necias sobre el asunto, viene a ser el más cruel verdugo de sí mismo" (1797: 51-52). Paradoja visible en el poema, la voz enunciativa condena a la mujer porque considera inconcebible su afección por los hombres negros, pero en especial porque los prefiere sobre él y en contra de la idiosincrasia común con trazos xenofóbicos, pero que a fin de cuentas les pertenece como patrón social y les da sentido como individuos. Atrás de su reclamo está la convicción de que la mujer debe de haber perdido el juicio porque persigue un sinsentido; ahora bien, al maldecir el denunciante se quema en su propio fuego de rencor, mientras no observa la contradicción que establece al rechazar las decisiones electivas de la mujer deseándole como máximo mal que pase su vida entera en compañía del hombre negro a quien ama sin meditar en el error en que cae: "Ese negro es a quien tú adoras / con voluntad tan veloz, / lo mires como un reloj / *negro por sus negras horas*" (Baudot y Méndez, 1997: 150). Al profetizarle este supuesto mal, lo que hace es cumplir el anhelo pasional de la mujer y terminar por imposibilitar el propio.

Además de los aspectos teológicos y las rupturas a la doctrina católica, la voz enunciante que se erige como juez y dictaminador de la felicidad o desgracia de la mujer debe responder a la dejadez amorosa, a la celotipia confusa, a los arrebatos pasionales, al desorden y al escándalo que propone mediante las injurias proferidas en nombre de su sistema religioso. Mal usar los ritos, oraciones y formalidades católicas representa ya para los calificadores del asunto una blasfemia, impertinencia y necia temeridad al menos, pero si a ello se añade la falta de control de las bajas pasiones calificadas de pecados, desde la concupiscencia hasta la ira, se entiende que poemas de este tipo no encuentren lugar en un sistema moral caracterizado por su ansiedad de pureza.

---

cisos o estar sintetizado. Por lo general tiene cuatro etapas narrativas: falta o desobediencia del hijo, maldición por arrebato o ira del padre o madre, acontecimiento de concreción de lo dicho y arrepentimiento o corrección. El caso más fabuloso incluye la participación de demonios llevándose al hijo al infierno por las frases dichas, como si fueran conjurantes.

No es fortuito que la doctrina acerque a la maldición y la injuria a una virtual contravención del quinto mandamiento. Puesto que "la maldición constituye otra de las maneras de hacer patentes los sentimientos más enconados hacia otra persona, y resulta igualmente delictiva que blasfemias, insultos y fórmulas de desprecio" (Tabernero, 2010: 114). A la intención del daño se suma la agresividad latente y a la postre homicida.

El deseo de mal culmina con el asesinato del otro, no sólo en cuanto a la desaparición del cuerpo, sino como se expresa en las frases clichés del tipo: "Vete al infierno", o "que el demonio te lleve", se trata de una presunta condena más allá de la vida, como castigo a la negación de correspondencia amorosa —así se plantea en el poema— u otra supuesta falta que lesiona el orgullo del maldiciente. "Se mata también con el dicho, nos dice el catecismo, hay lenguas homicidas; y de éstas nos toca hoy ponderar el veneno" (Martínez, 1747: 205). Si bien es cierto que no hay en la glosa "Negro se te vuelva el día" una mención directa del deseo de muerte, sí es posible intuir una variedad de expiración civil, social y espiritual cuando el decir poético pretende que la mujer nunca goce del "floreado pan", es decir, de la hostia; esta excomunión constituye una muerte lenta pero constante, además de definitiva porque el sujeto maldito muere fuera de la Iglesia, anatemizado al seno de la grey. "Son las maldiciones un matar sordo, y por eso más fiero, son un matar solapado, y por eso más terrible" (1747: 206).[10]

Maldiciones e injurias al "otro"

La glosa enuncia la maldición como un significado global, pero también con base en expresiones directas, por ejemplo: "Negro se te vuelva el día" y "lágrimas tengas por flores". Las frases condenatorias tienen una relación hermenéutica con el todo, de tal manera que conducen

[10] El libro citado proviene de los sermones dictados por el orador en Nueva España, estas ideas pertenecen a la plática XXXVIII titulada "De los pecados y daños del pernicioso vicio de echar maldiciones" que supuestamente fue dicha el 15 de noviembre de 1691.

a la comprensión circular y ésta explica su presencia en tanto formas específicas y autosuficientes de injuria.

El verso "falsa aleve y sin fe" sintetiza la maldición, en especial su calidad de injuria u ofensa al prójimo; en este caso, a la mujer que no ha correspondido la petición de amor del probable autor y sobre esta ofensa, considerada grave, ha preferido relacionarse con un hombre de raza negra, aspecto, insisto, inadmisible en la mentalidad social de la época. Mediante el recurso del tricolon directo, la idea descalifica e inhabilita a la destinataria de la injuria para el adecuado y cristiano desempeño en cada uno de los espacios de su competencia identitaria: social, personal y religiosa, los campos de vida y pensamiento para una mujer de entonces. Cuando la tilda de "falsa", la reprueba como integrante de una comunidad, su denunciada hipocresía la aleja de sus congéneres cotidianos, imposibilita su adecuada inserción en el medio familiar y social que espera de ella veracidad a toda prueba, como resulta falsa o mentirosa su palabra es vana y su ser todo no tiene valor frente a los demás. Luego la acusa de "aleve" y en este aspecto ataca su intimidad moral, llamar a una mujer liviana durante el siglo XVIII significaba ningunear su valor moral mediante la sexualidad, el iracundo locutor considera que dada su conducta inmoral, libertina o simplemente inaceptable en asuntos de amor, no tiene fundamento, peso, valor como mujer, es liviana, "de cascos ligeros".[11] Y por último y no menos grave, la descalifica como parte de la Iglesia, desconoce su participación en el ámbito religioso y espiritual al decir que no tiene fe, esta tremenda acusación de infidencia quiere tener base, a todas luces falsa, en la obligación de obedecer las reglas del sistema social y religioso que son las mismas; como parece que no lo hace, no puede considerarse miembro de la comunidad de creyentes y por tanto es indigna de comulgar y de obtener la salvación por medio de la fe que profesa, esta excomunión se reitera en forma simbólica mediante las décimas del poema, la maldición la excluye de

[11] El coloquialismo *huila*, que proviene del náhuatl y significa tullido, está aún en uso en algunas regiones del país para designar a la mujer inmoral o que ejerce una sexualidad libre, y en especial se refiere a la prostituta; tiene relaciones connotativas de liviandad ya que también se utiliza para designar a una hoja de papel sujeta de un hilo, pero que está siempre a merced de ligeros vientos por su debilidad; es un juguete infantil similar a los cometas o papalotes, pero que no tienen la estructura ni la elaboración que los caracteriza.

todas las esferas ideales y prácticas por amar a quien, considera el enunciamiento, no debe.

Si la maldición resume el esquema de comprensión del poema a la luz de la doctrina y preceptiva de la época y el contexto religioso, que dictaba con claridad: "A ninguno eches maldiciones, ni pidas a Dios que le envíe trabajos, ni le injuries de palabra con voces" (Alamín, 1714: 286), el problema expreso respecto a la otredad completa el sentido de la red semiótico-lingüística y el referente. Porque la maldición con ribetes de injuria, impiedad y odio que el amor desordenado promovió en el sujeto enunciante está inmersa en un esquema ideológico que confronta la valoración de las personas, sus ideas, sentimientos y actitudes dependiendo del color de la piel. El maldiciente iracundo y la mujer electiva no están solos en esta trama, se trata de un trío amoroso que de entrada ha excluido a uno de los pretendientes, pero cuya referencia a ese otro, además del locutor y la destinataria de la maldición, representa una personalidad despreciada y un sistema de vida negado incluso de categoría humana. El sujeto negro a quien se ama es al mismo tiempo el amante ganador de la contienda, el supuesto castigo de la mujer, su probable vergüenza social y la confrontación de los valores deseables; individuo y colectividad moral a un tiempo.

Siguiendo a Todorov, se puede afirmar que la voz enunciante de la glosa es racista, entendido esto en forma de "*comportamiento,* que la mayoría de las veces está constituido por odio y menosprecio con respecto a personas que poseen características físicas bien definidas y distintas a las nuestras" (Todorov, 1991: 115), mientras que el problema de diferenciación paradójica que plantea constituye materia para la teoría que estudia esas creencias de acuerdo con un sistema, "como un conjunto coherente de proposiciones" (1991: 116), es decir, el racialismo, cuyas cinco proposiciones: 1) La existencia de las razas, 2) la continuidad entre lo físico y lo moral, 3) la acción del grupo sobre el individuo, 4) la jerarquía única de los valores, y 5) la política fundada en el saber (1991: 116-119), reagrupadas por el propio autor auxilian para entender la formulación racista de la glosa.

Para establecer su énfasis prejuicioso de la otredad, el texto constituye una especie de poema sobre la negritud; valga la denominación para referir cómo la glosa establece una confrontación en la cual todo

aquello virtuoso, puro, correcto, bueno pertenece al esquema deseable de la raza blanca, mientras que lo diabólico, pecaminoso, sucio, incorrecto e indeseable se encuentra en la esfera repudiable de la raza negra. Por paradoja, es este universo el que triunfa sobre las pretensiones del enunciante, quien no comprende por qué la mujer requerida de amores prefiere al hombre negro, y con él a la esfera de lo negativo en lugar de lo blanco y, por ende, positivo; esta percepción queda clara mediante los versos "pues de negros te enamoras", "pues a lo negro amas tanto", "ese negro es[12] a quien tú adoras", "pues a lo blanco desdoras" (Baudot y Méndez, 1997: 150).

La existencia de la raza negra y en específico la presencia inmediata del amante que usurpa las pretensiones del quejoso se muestran en el poema como una realidad aplastante, fáctica e incluso ya consumada; el discurrir poético da por hecho que la mujer deseada —y denostada ahora mediante sus palabras injuriosas y deseos de que enfrente presente y futuro dolientes— prefiere y ama con incomprensible pasión al hombre negro; porque sí admite su presencia en el mundo, pero no acepta que interfiera en su mundo. "Y como el descubrimiento del otro tiene varios grados, desde el otro como objeto, confundido con el mundo que lo rodea, hasta el otro como sujeto, igual al *yo*, pero diferente de él, con un infinito número de matices intermedios, bien podemos pasarnos la vida sin terminar nunca el descubrimiento pleno del otro (suponiendo que se pueda dar)" (Todorov, 1995: 257). La aceptación de la existencia del otro no significa o conduce a la aceptación tolerante de que ocupe un lugar contiguo o interactivo o válido en la supuesta verdad social que se adjudica como pertenencia exclusiva. Su presencia está ahí, incómoda, innegable pero fuera de toda razón, autoridad y derecho. "El racista establece sobre una supuesta desigualdad de hecho una desigualdad de derecho; existe ahí una transición que provoca al escándalo, mientras que la observación de las desigualdades no es, en sí misma, de ninguna manera reprensible" (Todorov, 1993: 108).

[12] De acuerdo con el ritmo del poema, este verbo sobra, puede tratarse de una transcripción errónea o de un añadido incorrecto ocurrido durante la recopilación de pruebas para el proceso inquisitorial; está claro que el verso cuadra sin él, si bien es cierto que el estilo del poema no revela a un autor de altos vuelos literarios, más bien a uno de mediocre pluma.

El poema asienta la relación indiferenciada entre el acontecimiento tácito de la presencia física con la posesión de valores morales opositores a los ideales, sólo disponibles para los blancos y aquellos que los adopten, de tal modo que si el físico corresponde a un tipo específico de raza, los valores o antivalores, según el calificador racista del otro, que posee le son inalienables, a manera de *continuum*, lo cual indica pertenencia e inmovilidad. A cada grupo referido le corresponde una realidad física y también, sin mayor discusión, una identidad moral diferenciante, el hombre blanco representa la vía correcta de la existencia y el hombre negro el error y la amargura.

El amante negro que se menciona en la glosa no tiene cara, no la necesita ni el autor se la otorgaría, depende del grupo para ser identificado y, al mismo tiempo, ignorado como persona; es llanamente un negro amado gracias al error inaudito de la mujer deseada por el enunciante, que se yergue único y superior a él sin más duda, no un amante competitivo, no un igual, sino la negación de las virtudes pretendidas excelsas. Pero ese individuo contiene y sintetiza todas las características negativas adjudicadas al grupo racial de pertenencia en remisión inmediata, porque desde el prejuicio intolerante de la exclusión del otro físicamente diferente el grupo no puede contener actitudes virtuosas, talentos o reconocimiento de los demás. El texto anuncia que la mujer sufrirá a su lado y parece sugerir que no hay felicidad posible al compartir la forma de vida de los negros.

Por tanto, la diatriba condenatoria contra la mujer termina siendo más densa y terrible ya que es ella quien acerca la negrura cargada de negatividad e inaceptable para la convivencia deseable; es ella quien inserta en su persona y emociones a un usurpador tenido por indigno. De tal modo, ella misma termina transfigurada en la raza devaluada, víctima de su concupiscencia: "Quiera Dios por tal apetito, / el que paras un negrito, / *pues de negros te enamoras*" (Baudot y Méndez, 1997: 150).

Al utilizar la figura de Dios para acentuar su búsqueda de venganza, la voz enunciativa del poema arma un juramento conminatorio, que según la preceptiva "es cuando juras amenazando algún mal a otro" (Eguileta, 1797: 156), y también: "El juramento conminatorio es jurar amenazando; y se define así: *Est invocatio divini testimonii, qua promittitur aliquod malum alteri:* v. g. juro a Dios que tengo de dar de palos

a Pedro" (Echarri, 1805: 64), lo que es contrario al correcto uso del nombre de Dios, por supuesto, pues se está jurando en vano al invocarlo como testigo y, aún más, como arma de su odio. Esto constituye una ofensa divina ya que los maldicientes piden a Dios que concrete la venganza que ellos quieren a manera de un verdugo particular. Los adoctrinadores reprocharon agriamente tal actitud, por lo cual la glosa termina siendo una clara transgresión a la moral católica: "Y si tú no eres movido de Dios, sino de tu pasión, ni el Señor te ha hecho juez, ¿cómo usurpas esta jurisdicción echando maldiciones y condenando a otros por dignos de penas?" (Alamín, 1714: 287).

Sin tomar en cuenta los parámetros doctrinales, el autor redondea la maldición fundiendo en paradoja la feminidad de la destinataria y el prejuicio contra la otredad negra. En el último peldaño de la escala social novohispana se encontraba la raza negra, así que un castigo máximo consistía, en teoría, en convertir a una persona transgresora en parte del estrato social de ínfima valoración.[13] En el poema se le desea a la mujer que la negritud invada sus entrañas, le sea intrínseca y termine pariendo a un hijo negro como culminación de su vergüenza social y también como concreción de la venganza que el odio del enunciante necesita para resarcir su mal entendido orgullo de hombre amante.

Por todo esto, la glosa en cuestión puede calificarse de acuerdo con los parámetros doctrinales del siglo XVIII como un papel maldiciente, pecaminoso e impío cuya emisión revela, una vez más para la actualidad, la presencia de literatura marginal de tono satírico, producto de las pasiones más vívidas del ser humano. Por tal motivo, fue censurada —al lado de otras muchas expresiones transgresoras— por los calificadores de la Inquisición. Los referentes significativos de su enunciación se encuentran unidos a aspectos de la idiosincrasia novohispana que contiene de modo indefectible elementos racistas.

La jerarquía única de valores en cuya cima pretende estar el hombre de piel blanca llega a convertirse en un contrasentido que se construye desde la voz que maldice hasta la inversión de la identidad fami-

[13] Vicente Riva Palacio, en su novela *Monja, casada, virgen y mártir*, basada en los documentos inquisitoriales que tenía a su disposición, hace que Luisa, el personaje femenino malvado de la trama, sea pintada de negro con tinta indeleble, como castigo a sus fechorías.

liar y a la vez excluye al otro sin molestarse en revisar los criterios de su relegación tácita; por tanto, la sátira tiene una doble expresión, la burla directa del enunciante al destinatario y la burla que la elipsis paradójica del lenguaje le regresa al maldiciente.

La voz interlocutora del poema ante el lector de “Negro se te vuelva el día”, injuria como antítesis de los valores que se esgrimen, odia para exigir amor, se sorprende y abate sobre las miserias de su propio orgullo iracundo, maldice, sin comprender, el triunfante gusto por la negritud.

REFERENCIAS

ALAMÍN, Félix de, 1714, *Exhortaciones a la segura observancia de los diez mandamientos de la ley de Dios, en que se proponen motivos para aborrecer los vicios a ellos opuestos y para abrazar las virtudes incluidas en ellos, siguiendo el catecismo de san Pío Quinto, que explica a la doctrina católica y exhorta a la piedad, pureza y santidad de la religión cristiana, según la intención del concilio tridentino*, Madrid: Blas de Villanueva.

AVENDAÑO, fray Joseph de Nieves, 1724, *Pláticas doctrinales y discursos morales sobre todo el texto de la doctrina cristiana. Catecismo manual, concionatorio de señores curas y padres de almas*, Madrid: Viuda de Juan García Infazón.

BAUCELLS, fray Francisco, 1765, *Fuente mística y sagrada del paraíso de la Iglesia, dividida en cuatro partes en que se explica con claridad y brevedad toda la doctrina cristiana, para que con facilidad la puedan saber y aprender la gente más vulgar y necesitada*, Barcelona: Tomás Piferrer.

BAUDOT, Georges y María Águeda Méndez, 1997, *Amores prohibidos. La palabra condenada en el México de los virreyes*, México: Siglo XXI.

CAMPOS MORENO, Araceli, 1999, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España*, México: El Colegio de México.

Díaz Rengifo, Juan, 1592, *Arte poética española, con una fertilísima silva de consonantes comunes, propios, esdrújulos, y reflejos, y un divino estímulo del amor de Dios*, Salamanca: Miguel Serrano de Vargas.

Echarri, fray Francisco, 1805, *Directorio moral,* vol. II, Madrid: Imprenta Real.

Eguileta, Joaquín Antonio de, 1797, *Pláticas doctrinales o explicación de toda la doctrina cristiana, dispuesta y ordenada en forma de pláticas, con la mayor claridad, para instrucción de los fieles y comodidad de los párrocos*, vol. II, Madrid: Gerónimo Ortega y Herederos de Ibarra.

González Casanova, Pablo, 1986, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, México: sep.

Martínez de la Parra, Juan, 1747, *Luz de verdades católicas y explicación de la doctrina cristiana que siguiendo la costumbre de la casa profesa de la Compañía de Jesús de México todos los jueves del año ha explicado en su iglesia*, Madrid: Paula Alonso y Padilla.

Masera, Mariana (coord.), 2002, *La otra Nueva España. La palabra marginada en la colonia*, México: unam / Azul.

Méndez, María Águeda, 2001, *Secretos del oficio. Avatares de la Inquisición novohispana*, México: unam.

Méndez Plancarte, Alfonso (est., sel. y notas), 1995, *Poetas novohispanos. Segundo siglo (1621-1721)*, México: unam.

Mendoza, Vicente T. (intr. y sel.), 1992, *Glosas y décimas de México*, México: fce.

Pereira, Joe, 1995, "La literatura afromexicana en el contexto del Caribe", *América negra. Expedición humana a la zaga de la América oculta*, núm. 9, junio, pp. 51-61.

Peña, Margarita, 2000, *La palabra amordazada. Literatura censurada por la Inquisición*, México: unam.

Tabernero Sala, Cristina, 2010, "Injurias, maldiciones y juramentos en la lengua española del siglo xvii", *Revista de Lexicografía*, núm. XVI, pp. 101-122.

Terán Elizondo, María Isabel, 2011, *Irreverencia y desacralización satíricas. La Relación verífica de la procesión del corpus de la ciudad de Puebla, 1794,* Zacatecas: uaz.

TODOROV, Tzvetan, 1995, *La conquista de América. El problema del otro*, México: Siglo XXI.
TODOROV, Tzvetan, 1993, *Las morales de la historia*, Barcelona: Paidós.
TODOROV, Tzvetan, 1991, *Nosotros y los otros*, México: Siglo XXI.

LENGUAJE, TRADICIÓN Y ORALIDAD EN LA *HISTORIA DEL REINO DE QUITO DE LA AMÉRICA MERIDIONAL* DEL JESUITA JUAN DE VELASCO

Francisca Barrera Campos
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

El riobambeño Juan de Velasco formó parte del grupo de jesuitas americanos que vivieron el exilio de 1767. Al igual que la mayoría de los miembros de la Compañía de Jesús que habían nacido en las tierras americanas y que eran, por tanto, criollos, dedicó parte extensa de su trabajo intelectual a reivindicar su lugar de origen. La dilatación de las ideas de los filósofos modernos, sumada al desarraigo producto del extrañamiento, creó el contexto propicio para la exaltación de lo propio mediante las narraciones históricas. Por la cercanía temporal de estas narraciones con la emancipación de las naciones americanas, algunos investigadores han establecido una relación entre la producción cultural de los jesuitas americanos y los proyectos de la independencia.[1] Una gran parte de estas obras no contaban con un propósito político de carácter nacionalista en el sentido contemporáneo; sin embargo, mostraban claros indicios de una conciencia de derechos económicos, territoriales y sociales inscritos en una identidad específica relacionada con los espacios geográficos a los cuales pertenecían. A su vez, se ha evidenciado una filiación directa entre la producción y la recepción de estas narraciones y los movimientos criollos de liberación. El caso de la obra de Juan de Velasco no ha sido una excepción, pues, como han constatado sus biógrafos,[2] la traducción al italiano de la *Historia del reino de Quito de la América Meridional*, a cargo de los padres Ambrosio y Joaquín Larrea, esperaba incluir en su interior una copia del *Discurso*

[1] Para el caso de Juan de Velasco véase, Navia (2002). En relación con los jesuitas Juan Ignacio Molina y Francisco Xavier Clavijero, véase Barrera (2009).

[2] Entre ellos, quienes se han dedicado más en extenso al padre Velasco, son Batallas y Caamaño (1927), y Jouanen (2005).

sobre la necesidad de establecer una Sociedad Patriótica con el nombre de Escuela de la Concordia, pronunciado en Bogotá por el ilustre precursor de la independencia, doctor Eugenio de Santa Cruz y Espejo. Asimismo, hemos de recordar que la primera noticia oficial sobre la creación de una historia del reino de Quito fue publicada por el periódico *Primicias de la Cultura de Quito* el 19 de enero de 1792, por medio de la carta dirigida por Pedro Larrea al doctor Espejo.

Estos hechos han demostrado los límites de un análisis de la obra velasquiana fuera de los procesos de producción y de recepción, error en el que han caído gran parte de los investigadores, quienes han demostrado menos su rigor en el examen del texto que su pertenencia a una determinada ideología política. De los tres tomos, la *Historia natural* fue el más criticado por su falta de rigor en los métodos y por su atraso respecto de las concepciones científicas de la época. Así también la *Historia antigua* fue, de todos, el más polémico ya que de él nació la contienda entre los defensores de Velasco y sus detractores.[3] Sin descuidar la unidad de la obra, en esta ocasión nos centraremos en especial en el primer tomo, dedicado a la naturaleza del reino de Quito y de sus habitantes primitivos. El objetivo será dar un sentido que en la perspectiva histórica le ha sido vedado a la *Historia natural*. A mi modo de ver, la escritura del padre Velasco debe comprenderse desde el contexto histórico en el cual se inscribía su narrativa y en el transcurso de su devenir en tanto producción literaria. Si el análisis continúa arraigado a una perspectiva nacionalista, es probable que las reflexiones no superen lo meramente verificable y se prolongue de manera incansable la discusión sobre la veracidad de los Scyris, a los que se refería el padre Velasco en la *Historia antigua*. Así también, si se aplican criterios científicos contemporáneos y se considera sólo la narración *Antigua* y *Moderna*

[3] Esta polémica habría comenzado, según Jorge Salvador Lara, cuando el historiador español Jiménez de la Espada reeditaba, bajo el patrocinio del gobierno peruano, una serie de crónicas de la conquista que sirvieron para respaldar la soberanía territorial frente al Ecuador. Jiménez de la Espada habría denigrado de forma consciente la narración del padre Velasco con el fin de legitimar en el plano histórico los límites geográficos del Perú. Más adelante se verá cómo las distintas ediciones nacionales de la *Historia de Quito* se corresponden con los momentos de mayor tensión política.

del reino como portadoras de significados culturales, la *Historia natural* permanecerá de modo indefinido relegada a los márgenes.

El primer tomo de la *Historia del reino de Quito* fue parte de una tradición que se negó a desaparecer en medio del panorama ilustrado moderno. Se trató de un texto que propuso un lenguaje disidente de las nuevas filosofías y que aportaba una visión particular de lo propio en tanto naturaleza y cultura. En la primera parte de este ensayo se darán a conocer las vicisitudes de la obra a lo largo del tiempo con el fin de demostrar que la marginación de la *Historia natural* obedeció tanto a una profunda incomprensión como a un desinterés político que tachó de irrelevante aquello que no servía para sus propósitos imperialistas y de dominio local.

En la segunda parte se detallarán los elementos en los cuales recayó la censura de la Real Academia de Historia, teniendo en cuenta el pensamiento y la filosofía que representaba Juan de Velasco como ex jesuita americano. De acuerdo con lo anterior, el examen de la obra se ha centrado en los modos de comprensión y de representación del mundo quitense asociados a un pensamiento fantástico o maravilloso del que el jesuita era portador en tanto español americano. Al final expondremos a modo de conclusión las principales ideas que se desprenderán de la narrativa velasquiana y de su inserción o exclusión en el espacio letrado y en la historia ecuatoriana.

La *Historia* del padre Velasco y su devenir en el tiempo

El jesuita Juan de Velasco nació en Riobamba, provincia del actual Ecuador, en el año 1727. Escribió por mandato de sus superiores la *Historia del reino de Quito de la América Meridional*[4] durante su destierro en la ciudad de Faenza. La obra se compuso de tres tomos que fueron

[4] Para este análisis utilizaremos la edición de la *Historia del reino de Quito* de la Casa de la Cultura Ecuatoriana que ha incluido la correspondencia entre el padre Velasco y el secretario de Estado, así como los dictámenes de la Real Academia de Historia de España. Esta edición resultó de un cotejo entre el manuscrito original enviado por el padre Juan de Velasco a Antonio Porlier y el manuscrito entregado supuestamente por su sobrino Joseph Dávalos a Modesto Larrea que en la actualidad se encuentra en la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit de Cotocollao.

enviados para su aprobación entre los meses de marzo y agosto de 1789 al ministro de Estado, Antonio Porlier, divididos en historia natural, historia antigua e historia moderna.

El primer tomo se organizó a su vez en cuatro libros de acuerdo con el modelo de clasificación del mundo natural heredado del sistema pliniano y aristotélico adoptado por la Compañía de Jesús. Cada uno de ellos describía a los organismos siguiendo una escala ascendente desde los elementos más simples de la naturaleza —reino mineral y reino vegetal— hasta lo más complejos, atendiendo a sus características fisiológicas y morales —reino animal y reino racional—.

En relación con la *Historia antigua*, los cinco libros de este tomo abarcaron la historia de Quito desde su prehistoria, con el reinado de los *quitus*, hasta el deceso de Atahualpa y la pacificación del reino por parte de los conquistadores españoles.

Por último, la *Historia moderna* describía los aspectos geográficos, políticos y eclesiásticos de las provincias, desde 1551 hasta 1767, año en el cual la Compañía de Jesús debió abandonar los territorios americanos.

Como es posible advertir, los tres tomos estaban relacionados de forma íntegra con el fin de otorgarle unidad histórica al reino de Quito desde la naturaleza, pasando por las primeras civilizaciones, hasta llegar a la época de la ocupación española y del asentamiento del mundo colonial bajo la dirección espiritual de la Compañía de Jesús. Me parece necesario señalar que, para ese momento, se trataba de la primera historia particular del reino de Quito. Con anterioridad se habían registrado relaciones parciales sobre algunas provincias y sobre las naciones indígenas; sin embargo, éstas tenían sus limitaciones ya que se encontraban ligadas a la historia del imperio inca o a la jurisdicción colonial del Nuevo Reino de Granada. Por ello, la nación quitense no había sido considerada como una unidad independiente, capaz de establecer una sucesión coherente entre la grandeza de su pasado y la realidad de su presente.[5] Escribir sobre el reino de Quito significó otorgarle una

[5] Entre las narraciones que hablaron del reino de Quito, quizá la más destacada sea la del jesuita riobambeño Pedro de Mercado (1618-1701), autor de la *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y de Quito de la Compañía de Jesús* escrita en el año 1684 e inédita hasta 1957. Piedad y Alfredo Costales, en el estudio preliminar de la edición de la *Historia del reino de Quito*

identidad histórica y legítima a un pueblo e insertarlo en el panorama geopolítico moderno con un grado de autonomía que superaba la ocupación ibérica. Esta identidad potenció el sentimiento de unión que, bajo las reformas del despotismo ilustrado y el impacto social, cultural y educativo de la expulsión de la Compañía de Jesús había sido desestabilizado en parte.[6]

Los dos primeros tomos de la obra de Velasco fueron remitidos por el ministro de Estado a la Academia de Historia de Madrid para su revisión. De la *Historia moderna* sólo existieron noticias de su envío, pero no se han encontrado referencias en los dictámenes del consejo censor en los archivos que datan del proceso. La última misiva que ha dado cuenta de los intentos de publicación fue la que Antonio Porlier dirigió al director de la Academia de Historia, conde de Campomanes, en la cual le recordaba, por orden del rey, "para que disponga su cumplimiento con la mayor brevedad posible" (Velasco, 1977: 48). Ésta fue enviada el 9 de diciembre de 1791, es decir, dos años después de que Velasco dedicara su *Historia* al ministro de Estado. Seis meses después, el jesuita Velasco falleció en la ciudad de Faenza, en el más absoluto olvido.

El examen de la obra fue encargado a dos reconocidos miembros de la Academia: el naturalista Casimiro de Ortega y el historiador Antonio de Alcedo. Este último, en su *Biblioteca americana*, se refirió al padre Velasco con las siguientes palabras:

> Escribió por orden del rey don Carlos III una historia del reino de Quito que, examinada de orden de su majestad y por comisión de la Real Academia de la Historia por dos individuos de este cuerpo, la aprobaron como una de las mejores que se han escrito de la América por juicio, inteligencia y verdad que reina en ella, pero por intrigas particulares no ha logrado salir al público. El reino de Quito puede gloriarse de haber producido un

---

de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, organizaron la lista de autores que nombraron el reino de Quito antes que el padre Velasco. Entre ellos se encuentran la mayor parte de las fuentes en las que se basó el jesuita, con excepción de aquellas que hasta el día de hoy permanecen desaparecidas y de las cuales han existido serias dudas sobre su verdadera existencia. Me refiero a la obra de fray Marcos de Niza, Inca Collahuaso y Bravo de Sarabia.

[6] Respecto a la importancia de la Compañía de Jesús en América y el impacto de la expulsión, véase Brading (1993).

> hijo que lo ha ilustrado y debe reputarse por uno de los mejores historiadores de América (Alcedo, 1965: 351-352).

Pese a lo anterior, la historia natural no fue considerada con la misma admiración que se manifestaba en la cita anterior. En el dictamen del 14 de agosto de 1789 se lee lo siguiente:

> La obra es de mucho mérito o dignísima de la luz pública [...] Esto se dice en cuanto a la parte natural de historia civil, no así en la historia natural, que, sobre carecer de nombres científicos, es muy imperfecta e inexacta en las descripciones; por lo cual juzga conveniente que esta parte se publicase como apéndice bajo el título de *Repertorio o Manual de noticias y nombres vulgares pertenecientes a las producciones del Reino de Quito* (véase Velasco, 1977: 32).

De acuerdo con los biógrafos del padre Velasco, la primera edición de la *Historia de Quito* fue realizada por el médico francés Brandin, quien supuestamente habría recibido de manos del político ecuatoriano José Modesto Larrea los manuscritos de la obra del jesuita. Ésta se habría publicado incompleta en París y en Quito en el año 1837, y sólo habría incluido el tercer libro de la *Historia antigua*. Hasta la fecha los ejemplares continúan perdidos y hay dudas sobre la autenticidad de las versiones; sin embargo, parece coherente pensar que José Modesto Larrea haya querido divulgar la *Historia* del padre Velasco para consolidar el espíritu nacionalista ecuatoriano y, a su vez, para proyectar una imagen del país a la comunidad europea que fuese legítima en la perspectiva histórica.

En el año 1840 el ilustrado francés Henri Ternaux-Compans publicó un extracto de la historia de Velasco en un volumen titulado *Recueil de documents et mémoires originaux sur l'histoire des possessions espagnoles dans l'Amerique*. En apariencia, Ternaux-Compans habría obtenido el manuscrito inédito de la biblioteca de Juan Bautista Muñoz, por lo que su versión habría provenido de los originales enviados a Porlier que reposaban en los archivos de Simancas.[7] En el prefacio señalaba:

[7] La historia de las ediciones extranjeras de la obra velasquiana suelen ser muy confusas por la lejanía en el tiempo y por las circunstancias que rodeaban a la Compañía de Jesús. Al inicio

> Juan de Velasco fue uno de los jesuitas americanos que se refugiaron en Italia después de la supresión de esta orden. Compuso en Italia una *Historia del reino de Quito* en tres volúmenes, la cual dedicase a D. Antonio de Porlier, fue escrita en Faenza el 15 de marzo de 1789. Esta obra fue dividida en tres partes: *la primera trata de la historia natural del país, y no contiene nada importante y está retrasada en cuanto a la ciencia* (Ternaux-Compans, 1840: 201. Traducción y cursivas propias).

Esta compilación incluyó la *Historia moderna* que ofrecía a los lectores una descripción más actualizada de la geografía de las provincias de Quito, Popayán y de las misiones del Marañón. La *Historia antigua* fue publicada en el mismo año en el volumen *Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'amérique. Publiés pour première fois en français*. En el prefacio de esta edición se lee a propósito de la *Historia* del padre Velasco:

> Su obra fue dividida en tres partes. *Hemos creído deber suprimir la primera que habla sólo de la historia natural y de una manera muy superficial.* Publicamos la segunda, que trata de la historia del país; en cuanto a la tercera, que es puramente geográfica, hemos dados largos extractos en los *annales des voyages* de 1839[8] (1840: 201. Cursivas propias).

Con toda claridad, el criterio de este historiador francés obedecía a un proyecto que distaba mucho del destino original que hubiese querido dar Juan de Velasco a su historia. Según M. L. Bénat-Tachot, el trabajo de Henri Ternaux-Compans de divulgación de los textos y manuscritos

---

de las *Mémoires*, Ternaux-Compans se refería a los manuscritos recopilados con las siguientes palabras: "Las diversas relaciones contenidas en este volumen fueron obtenidas de los archivos de Simancas por D. Juan Bautista Muñoz, historiógrafo de Indias; ellas arrojan luz sobre la historia de la colonización del nuevo continente y particularmente sobre el estado social de las colonias españolas en el periodo que sigue a la conquista" (Traducción propia). Sin embargo, no se ha encontrado mención alguna a la obra de Velasco ni en la *Biblioteca Valenciana de autores que florecieron hasta nuestros días y de los que aún viven*, de D. Justo Pastor Fuster, ni en el *Catálogo de la Colección de Juan Bautista Muñoz* publicado entre los años 1954 y 1956 por la Real Academia de Historia de España.

[8] No hay claridad si con esto se refiere a la publicación a la que hemos referido con anterioridad o si existe otra edición que contenga fragmentos de la *Historia de Quito*.

coloniales obedeció a una empresa de carácter moderno de apropiación económica de las tierras del Nuevo Mundo. Se trató entonces de un modelo de expansionismo imperialista que deseaba dar a conocer las posibilidades de producción y de desarrollo en las tierras americanas. No ha sido necesario realizar un estudio detallado de la traducción que Ternaux-Compans hizo a partir de la obra de Velasco para deducir que si el prologuista fragmentó o modificó ciertos elementos del texto fue porque no resultaban trascendentes en el marco del modelo económico y político del siglo XIX. La primera parte no "sólo" hablaba de la *Historia natural*, como señalaba Ternaux-Compans, sino que propuso toda la forma de ver y de vivir el mundo americano, reivindicó en parte la figura del indígena y estableció los primeros lineamientos para lo que sería la prehistoria del reino de Quito.

Existió también una traducción al italiano en el volumen *Viaggi, relazioni e memorie relative alla scoperta, alle antichità ed alla storia delle bellissime e vaste regioni del Peru, di Quito e del Messico*, y fue publicada en el año 1842 en Prato de Toscana. Ésta incluyó la *Historia antigua*, sin prólogos o notas aclaratorias de parte del compilador, basándose en la edición francesa de Ternaux-Compans.

Las ediciones nacionales de la *Historia de Quito* comenzaron cuando Agustín Yerovi publicó en los años 1841, 1842 y 1844 los tres tomos de la obra del jesuita riobambeño. El primero en ver la luz fue la *Historia antigua*. En la advertencia de la publicación, el mismo Yerovi manifestaba su distancia respecto de la *Historia natural*:

> Esta obra comenzó a publicarse en el año 1841, y se imprimieron con anticipación los tomos 2o. y 3o. *con el fin de que el 1o., que en opinión de los que lo habían leído salió más imperfecto que los otros de las manos de su autor, sufriese algunas correcciones de personas versadas en la historia natural* (Yerovi, 1844: advertencia del editor. Cursivas propias).

En los años 1927 y 1940 se reprodujeron dos nuevas ediciones de la *Historia del reino de Quito* basadas en la reproducción de Agustín Yerovi por parte de la Imprenta Nacional y de la Editorial El Comercio, de manera respectiva. Se hace necesario recordar que para esa época el conflicto limítrofe con el Perú alcanzaba su máxima tensión y las reedi-

ciones bien pudieron actuar como argumento en favor de la soberanía del Estado ecuatoriano.

La edición más valorada de la obra de Velasco se publicó en 1960 en la editorial Cajica de Puebla, y estuvo a cargo del padre Aurelio Espinoza Pólit, con un prólogo de Julio Tobar Donoso. Las tres partes de la *Historia* se agruparon en dos volúmenes de la Biblioteca Mínima Ecuatoriana. En la *Nota al texto*, el padre Aurelio Espinosa Pólit señalaba que la edición presentaba una copia fiel del manuscrito de Cotocollao tal como había salido de las manos de su autor. Esta edición podría considerarse un gran avance para la obra de Velasco por ser la primera que reprodujo de manera fiel e íntegra el documento original en sus tres partes.

Más tarde, en su *Biblioteca de autores ecuatorianos*, Clásicos Ariel incluyó en los números uno y cinco de la colección, los tomos primero y segundo de la *Historia antigua* y *Moderna* del padre Velasco, basándose en la edición de Puebla. El Consejo Editorial de Honor contó con célebres figuras de la academia ecuatoriana, como Benjamín Carrión, Julio Tobar Donoso, Demetrio Aguilera Malta y Carlos Manuel Larrea, entre otros. En el prólogo, Hernán Díaz Castello afirmaba que "de la historia natural hacían los académicos graves y justos reproches, prueba de que su fallo fue meditado, maduro y severo".

Entre los años de 1977 y 1979 la Casa de la Cultura Ecuatoriana publicó los tres tomos de la *Historia de Velasco*, basándose en los manuscritos de Cotocollao y en el de la Real Academia de Historia de Madrid. Por primera vez una edición integró las correcciones de la Real Academia y la correspondencia entre Velasco y Antonio Porlier. Los estudios preliminares y notas introductorias son claros indicios de la defensa que se desea hacer de la obra del jesuita. No sólo se incluyó una pequeña biografía del autor, sino que además se expuso lista detallada con los defensores y los detractores del padre Velasco a lo largo del tiempo. En el primer tomo, Jorge Salvador Lara se refería al proyecto con las siguientes palabras:

> Allí, en ese reducido filme, alienta el pensamiento del sabio compatriota que murió en Italia hace casi doscientos años, que recogió en hermosa caligrafía y ágil estudio, contenidos en el rollo que nos enviara desde Madrid

> la Real Academia, el pasado milenario de nuestra raíz hispánica, con los que se forjó la vocación de fe, libertad y cultura de la nación ecuatoriana, cuya existencia él diagnosticó entre los primeros, sirviendo así de causa a la emancipación americana; que sembró inquietudes y alentó esfuerzos científicos y literarios en América y Europa, proyectándose hacia el futuro como fanal de inmarcesible luz (véase Velasco, 1977: 489).

El tomo segundo de la *Historia antigua* fue prologado por Piedad y Alfredo Costales; se inició con las siguientes palabras: "Demostraremos, a base de citas textuales, la existencia real y verdadera del reino de Quito, en cuanto territorio y, dentro de la presencia de una organización social y una estructura del poder debidamente jerarquizada por entonces y, hoy en plena supervivencia" (véase Velasco, 1977: 7).

Como ha sido posible advertir, de nuevo la polémica se centraba en la *Historia antigua*. De la *Historia natural* sólo se han dado breves justificaciones en cuanto a los métodos empleados por el jesuita. Al final de la obra se adjuntó un apéndice con los nombres científicos de las plantas y animales que el padre Velasco había descrito utilizando una nomenclatura *vulgar*.

Por último, la edición de 1980 de la Biblioteca Ayacucho, con prólogo y notas de Alfredo Pareja Diezcanseco, no difiere de las anteriores en cuanto al razonamiento aplicado con la *Historia natural*. Lo que sí ha llamado mucho la atención fue el criterio de edición, en el cual se lee: "Esta edición, de sólo la *Historia antigua* y la *Historia moderna*, que son las que interesan al lector contemporáneo".

Estas dos últimas ediciones destacaron el papel del jesuita como defensor de la raza indígena y pusieron un énfasis especial en el análisis antropológico de la obra, lo cual nos invita a vincular los criterios de reedición con los movimientos indigenistas ecuatorianos, que a partir de la década del 60 cobraron un nuevo impulso en un intento por modificar la constitución ecuatoriana y restablecer en el plano histórico los derechos suprimidos durante la constitución de los nacionalismos.

"Aquello que suena a maravilla"

Como se ha mostrado antes, la censura de la Real Academia de Historia de España consideró que la obra del padre Velasco era imperfecta ya que no estaba al día en materia de historia natural, y le aconsejó consultar en dicho ámbito a su compañero de religión, el también ex jesuita americano Juan Ignacio Molina. Sin embargo, Velasco conocía no sólo la obra de Molina, sino la de su compañero de destierro Francisco Xavier Clavijero, a quienes nombraba en el prólogo del primer libro.

Sobre todo fueron tres los aspectos juzgados en el dictamen de los miembros de la Academia: el primero de ellos fue la tendencia a utilizar nombres vulgares de plantas o de animales para describir el mundo natural, sin considerar las nuevas concepciones científicas ilustradas. El segundo, dar crédito a hechos fantásticos o maravillosos que se encontraban más cerca de la fabulación que del pensamiento racional. Y el último estuvo ligado a las fuentes en las cuales se basó el ex jesuita para dar vida a su narración.

El periodo en el cual Juan de Velasco concretó su labor historiográfica fue problemático en particular ya que no sólo se trató de un momento de crisis para la Compañía de Jesús con la expulsión de Francia, Portugal y de los territorios españoles, sino también porque los modos de concebir el mundo venidos de la práctica escritural de la Compañía dejaron de ser compatibles con los proyectos del despotismo ilustrado.[9]

Si se atiende al lenguaje velasquiano, éste contiene los elementos de una conciencia disidente frente a una racionalidad que, por paradoja, se impuso por medio de la fuerza. A través de su escritura Velasco restituía una concepción del saber histórico proveniente de la tradición humanista de los miembros de la Compañía de Jesús en la América colonial,

[9] Se ha señalado con razón que las causas de la expulsión de los jesuitas fueron netamente políticas; sin embargo, esa misma política conllevó la adscripción a un pensamiento "renovado" que desvirtuó la tradición anterior. Este proceso de cambio de paradigma en la España de los Borbones no fue radical y conllevó una tensión entre las prácticas religiosas que representaban las órdenes regulares en la península y en América, y las políticas reformistas personificadas en las figuras de Campomanes, Mayans, Meléndez, Valdés, Cañuelo y Jovenallos, que, si bien no renunciaron al catolicismo, promovieron la anexión al pensamiento ilustrado francés en el imperio español. Véase Mestre (1996).

para los cuales la oralidad, el mito y la fábula bien podían integrarse como parte de una cultura.

La escritura de la historia se concebía como un proceso en el cual intervenían la rigurosidad y el talante expositivo, por ello, el criterio de verdad en las obras estaba relacionado no sólo con lo verificable, sino con el grado de elocuencia y refinamiento expositivo, siguiendo el espíritu liberador renacentista para el cual la búsqueda de lo universal podía encontrarse en la experiencia personal del individuo (Pupo-Walker, 1982: 86). El marco de comprensión en el cual se inscribió la *Historia natural* hizo imposible la disociación entre las prácticas sociales y el orden formal del discurso. Lo probable era una categoría de organización de la narración histórica coherente con la tradición forjada en los siglos de la colonización del Nuevo Mundo, en los cuales el pensamiento maravilloso y fantástico constituía parte importante de la vida de los individuos y de las comunidades.

La política borbónica en Hispanoamérica desintegró el espíritu del Barroco que había sido difundido en gran medida por los jesuitas mediante las prácticas transculturadoras, y se encargó de denigrarlo tachándolo de superstición, ignorancia y atraso. Lamentablemente, el modelo económico y expansionista del imperio español, en un intento por fortalecer su poder y autoafirmarse frente a las otras potencias europeas, no consideró el impacto que representaba la expulsión de la Compañía de Jesús para todos los sectores de la sociedad colonial. Cuando Juan de Velasco escribió la *Historia de Quito*, mostró una clara conciencia de que el cambio de paradigma que imponía la razón moderna negaba la validez de la heterogeneidad cultural americana. Sin duda, esto ponía en entredicho no sólo la presencia de los jesuitas y sus métodos de acción en el mundo colonial, sino la naturaleza de los sujetos criollos y sus proyecciones en el ámbito político. Por ello, la obra del jesuita riobambeño puede leerse como un intento por restituir la legitimidad de los saberes americanos en claro enfrentamiento con los ilustrados europeos, sobre todo con aquellos que habían hecho posible la expulsión y la posterior supresión de los miembros de la orden.[10]

[10] Entre ellos el conde de Campomanes, para ese momento director de la Real Academia de Historia de España y responsable del informe sobre la expulsión de los jesuitas de España y de América.

La trayectoria de la Compañía de Jesús en Hispanoamérica hizo posible que los principios historiográficos providencialistas fueran compatibles con el nuevo universo que se presentaba ante sus ojos. Como ha señalado Pupo-Walker (1982: 41), desde Acosta, el relato especulativo integró la realidad americana al esquema cristiano. Asimismo, el modelo pliniano de historia natural reelaborado por el jesuita y seguido por los miembros de la orden concedía un grado no menor de libertad o de ausencia de precisión crítica (véase Pupo-Walker, 1982: 42); por ello, la verdad en la narrativa histórica estuvo relacionada de forma íntima con un pensamiento ortodoxo mediante el cual el Nuevo Mundo era inteligible a los hombres dotados de una visión poética (Serna, 2002: 17). La *Historia natural* de Velasco refirió, en el marco de un sistema de compresión de lo americano, aquellos hechos fabulosos enlazados con la tradición popular de los pueblos del reino de Quito. Pensemos, por ejemplo, en su mención a los zoófitos. La *Historia* confrontaba de modo directo las concepciones occidentalistas europeas al reafirmar su autoridad científica basada en la experiencia directa con las fuentes descritas y en los conocimientos de la tradición humanista de la compañía:

> La palabra griega *zoophyto* quiere decir planta animal, o planta puramente vegetal formada, y hecha con un viviente sensitiva. Ésta la conocieron los antiguos griegos, cuando se hallaron en estado de ser maestros del mundo. Se perdió, juntamente con la ciencia de ellos, la individual descripción, y la noticia del lugar donde se hallaba esta planta. Siglos ha que haciendo los naturalistas mil inquisiciones de ella, no hallándola verdadera, pusieron este nombre de zoophyto muy impropiamente a varias cosas que nunca han sido animadas [...] tanto que el señor Nicolás Lemery no cree que haya ni que haya habido jamás verdadero zoophyto. Yo voy a mostrar que ha habido, y no sólo de una especie, sino diversos de verdaderos zoophytos y que el que ignorase éstos entre los naturalistas hasta este tiempo proviene de no leer los libros, o de no darles fe, por ser cosa que suena a maravilla (véase Velasco, 1977: 163).

Al respecto, la Academia de Historia dictaminaba en su informe:

> Asimismo, en esta página y en la siguiente [ilegible] de los zoófitos, precisando dice las relaciones uniformes a creer o reventar, pretende que los cabellos humanos se conviertan en culebras; que el pajarito de Barbacoas nace de la flor de un árbol […] y otras varias extravagancias que prueban que no bastan los ojos para observar ni la hombría de bien para referir los fenómenos de la naturaleza (véase 1997: 42).

Al contraponer ambos escritos, ha sido posible vislumbrar cómo el padre Velasco ponía en crisis los sistemas de compresión del entorno natural y, a su vez, el modo en que la academia, en tanto organismo oficial, respondía ante el lenguaje subversivo del ex jesuita. Se trató de una narración que integró múltiples significantes en el interior de su discurso, en coherencia con la tradición que había forjado su identidad como criollo. Por ello, coexistieron en un mismo espacio narrativo leyendas y fabulaciones de las comunidades indígenas y europeas, así como hechos objetivos verificables mediante los métodos científicos.

Este modo de percibir el entorno natural fue compatible con la experiencia de los españoles americanos. Durante los siglos de la colonia, los movimientos transculturadores habían forjado un modo de vida en el cual convivían en mayor o menor grado diferentes símbolos culturales. Con el fin de propagar la fe en el Evangelio, la Compañía de Jesús generó espacios semióticos de interacción entre los distintos sectores de la colonia. Esto significó la asimilación o la equivalencia entre las creencias culturales de los indígenas y las creencias de los colonizadores. Así, el orden social se apoyó en la unión de elementos diversos que integraron de distintas maneras a los miembros de la comunidad.[11] Además, habría que considerar que el sistema educativo de los jesuitas forjaba aún más la identidad colectiva y el sentimiento de pertenencia a una realidad propia y diferenciada. Producto de esta enseñanza, se consolidó de paso el estatuto racial y social de las capas criollas. Desde el prólogo, el padre Velasco reafirmaba la legitimidad de su narración teniendo en cuenta sus orígenes americanos:

[11] Los jesuitas promovieron las fiestas religiosas, la devoción a los santos y a la Virgen María, la piedad, los altares barrocos, las mortificaciones y las penitencias. Véase González (1989).

> Las recomendaciones para escribirla se apoyaban sobre los débiles fundamentos de ser yo nativo de aquel reyno: de haber vivido en él por espacio de cuarenta años: de haber andado la mayor parte de sus provincias […] de haber poseído la lengua natural del reyno en grado de enseñarla y de predicar en ella el Evangelio […] y de hallarme un poco impuesto […] en las tradiciones de los indianos, con quien traté por largo tiempo (véase 1977: 21).

Por este motivo, el jesuita ecuatoriano no tuvo reparos en incluir relatos asombrosos en la *Historia natural*, tomando como fuentes testimoniales las narraciones de los misioneros jesuitas o las historias de los indígenas que circundaban las provincias. A lo largo de la narración, se daba paso a las voces populares y se intercalaban una serie de mitos que manifestaban la íntima relación entre el hombre y la naturaleza que lo rodeaba, concepto caduco entre los científicos modernos, para quienes el mundo natural era un objeto de dominio y de proyección económica más que una fuente de conocimiento interior:

> Mas sobre todo conocí a una niña con cuernos, que es cuanto se puede decir de la especie humana […] La monstruosidad fue generalmente atribuida a una conocida causa y fue que asistiendo la madre a una fiesta de toros, cosa de dos años antes de concebir a la niña, vio cercana al balcón donde estaba la desgraciada muerte de un hombre. Cogió desde entonces tanto horror a los toros, que por no tener ocasión de verlos no salía de su casa […] llegó a tanto su temor que bastaba oír nombrar un toro para quedar sin colores y como muerta. Las historias refieren casos semejantes provenidos de aprehensión mas los señores filósofos sabrán si ésta puede ser bastante para producir semejante efecto (véase 1977: 254).

Se podría afirmar que estos elementos no fueron puestos al azar o por mera ingenuidad. El jesuita esgrimía una respuesta frente a la racionalidad del Siglo de las Luces que denigraba las manifestaciones coloniales y la naturaleza del Nuevo Mundo;[12] por ello se representaba a sí mismo como parte de una cosmovisión particular entre sus raíces europeas y

[12] Con ello me refiero también a la conocida "Disputa del Nuevo Mundo" detallada en la obra de A. Gerbi.

su andar americano. Como bien ha señalado Navia Méndez-Bonito, el padre Velasco se consideraba a sí mismo la expresión de una nueva realidad nacida de la confluencia entre de dos mundos diferentes y a la vez complementarios:

> Si el historiador debe ser imparcial para no cargar los vivos colores de una parte, y las negras sombras de otra […] yo, ni soy europeo, por haber nacido en América, ni soy americano, siendo por todos lados originario de Europa; y así puedo más fácilmente contenerme en el justo equilibrio que me han dictado siempre la razón, y la justicia (véase 1977: 22).

Respecto de la nomenclatura utilizada por Velasco, ésta no correspondía a los nombres científicos normalizados por las nuevas teorías de la naturaleza. El jesuita rastreaba en medio del mundo las denominaciones indígenas para las plantas y los animales, a buen seguro, basado en el trabajo de campo que realizó durante los años en que recorrió las provincias e interactuó con las distintas comunidades de indios, a quienes evangelizó y con quienes compartió desde su más tierna infancia. Gracias a su postura radical, reivindicó sus raíces y de paso acusó las restricciones de los métodos y de las clasificaciones extranjeras en el mundo hispanoamericano. Es así como el léxico linneano, tan de moda en la segunda mitad del siglo XVIII, quedó al margen de la *Historia natural*. Los animales, los vegetales, así como muchos ríos, lagos y lugares geográficos, fueron llamados de acuerdo con las denominaciones originarias, por ejemplo, "Caculí", "Yutu", "Uqui-huanga" o "Machahuanga". Este problema causó una gran tensión entre el jesuita Velasco y los académicos. Mientras estos últimos apoyaban la creación de un código internacional normalizador, el primero reclamaba la insuficiencia de estos sistemas para la realidad quiteña en particular y para la realidad americana en general.

Conclusiones

La *Historia natural* del padre Juan de Velasco fue el bosquejo de una cultura. A diferencia de sus compañeros del exilio, el jesuita riobambe-

ño no buscó la aprobación entre los círculos científicos y optó por el camino del humanismo y de la tradición. No sería un camino fácil, y bien lo sabía el autor; sin embargo, los procesos de autoafirmación de una identidad han de enfrentarse de manera inevitable a los poderes que intentan moldear las subjetividades de los individuos. El jesuita mostraba plena conciencia no sólo de su pertenencia a una realidad diferenciada, sino de los planteamientos contrarios de los ilustrados europeos. Su escritura, muy lejos de la ingenuidad, afirmó una postura heterodoxa frente al paradigma del Siglo de las Luces y cuestionó la viabilidad de la razón moderna fuera del marco de acción concreto del Nuevo Mundo. Asimismo, definió, gracias a su lenguaje, anclado en las prácticas sociales del medio colonial, una perspectiva de conocimiento en relación con el entorno natural y con la moral de los seres que habitaban las tierras de Quito. Su reconocimiento como criollo le dio el poder de nombrar, describir y narrar el espacio que lo rodeaba con su propio lenguaje, haciendo uso de fábulas, tradiciones orales y elementos maravillosos.

La *Historia natural* de Velasco no ha recibido la atención que merece porque, por desgracia, ha sido disociada de su contexto de producción, aunque muchos hayan querido reivindicar este hecho justificando el "atraso" en la escritura del jesuita. Para acusar a Velasco de *atrasado* respecto del mundo científico, habría primero que pensar que no tuvo acceso o que ignoró los avances de la Ilustración; sin embargo, cómo podría ser esto posible cuando los miembros de la orden se caracterizaron, incluso durante el exilio, por estar al día en los conocimientos que se desarrollaban en los diversos ámbitos de la ciencia. Además, el prólogo de la obra daba una clara idea de la postura del padre y de la concepción historiográfica que defendía.

Este breve análisis ha pretendido aportar una perspectiva de estudio que reivindique la labor velasquiana; no obstante, dista mucho de ser un trabajo acabado. La obra del ilustre jesuita Juan de Velasco deberá superar los obstáculos políticos que tantas veces se han interpuesto en su publicación para recuperar su esplendor original. Esperamos que los años venideros no hagan sino rectificar este hecho en la narración del padre de la historia ecuatoriana.

REFERENCIAS

Alcedo, Antonio, 1965, *Biblioteca Americana*, Quito: Museo Nacional de Arte e Historia.

Batallas, Leónidas y Alfredo Caamaño Flores, 1927, *Vida y escritos del P. Juan de Velasco S. J.*, Quito: Imprenta Nacional.

Barrera Campos, Francisca, 2009, "El discurso del patriotismo criollo en las Historias Naturales de Juan Ignacio Molina y Francisco Xavier Clavijero", Tesis de maestría, Universidad Católica de Valparaíso.

Bénat-Tachot, Marie Louise, 2002, *Singularités du Nicaragua*, París: Chandeigne.

Brading, David, 1993, *El orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla,* México: Fondo de la Cultura Económica.

Certeau, Michel de, 1993*, La escritura de la historia*, México: Universidad Iberoamericana.

Coello de la Rosa, Alexandre y Teodoro Hampe Martínez (eds.), 2011, *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina*, Barcelona: Bellatera.

Egido, Teófanes (coord.), Javier Burrieza y Manuel Revuelta Manuel, 2004, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid: Marcial Pons.

González Aizpuru, Pilar, 1989, *La educación popular de los jesuitas,* México: Universidad Iberoamericana.

Jouanen, José, 2005, "Breves rasgos biográficos del padre Juan de Velasco", en *Historia moderna del reino de Quito y crónica de la provincia de la Compañía de Jesús del mismo reino*, Quito: Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit.

MESTRE, Antonio, 1996, "La actitud religiosa de los católicos ilustrados", en *El reformismo borbónico*. De: Agustín Guimerá (ed.), Madrid: Alianza.

MIGNOLO, Walter, 2003, *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid: Akal.

NAVIA MÉNDEZ-BONITO, Silvia, 2002, *Presencia de una incipiente consciencia prenacional en la* Historia natural *de Juan de Velasco S. J.*, University of Massachusetts at Amherst.

PUPO-WALKER, Enrique, 1982, *La vocación literaria del pensamiento histórico en América*, Madrid: Gredos.

QUIJANO, Aníbal, 2002, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Buenos Aires: Clacso.

RAMA, Ángel, 1984, *La ciudad letrada*, Hannover, NH: Ediciones del Norte.

SERNA, Mercedes, 2002, *Crónicas de Indias.* Antología, Madrid: Cátedra.

TERNAUX-COMPANS, Henri, 1840, *Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la décoúverte de l'amérique. Publiés pour première fois en français. Histoire du Royaume de Quito, tome premier. Inèdite*, París: Livraire de la Société de Géographie de Paris.

VELASCO, Juan, 1981, *Historia del reino de Quito de la América Meridional*, Quito: Ayacucho.

VELASCO, Juan, 1977, *Historia del reino de Quito de la América Meridional*, Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

VELASCO, Juan, 1960, *Historia del reino de Quito de la América Meridional*, Puebla: Cajica.

LA MÁSCARA SATÍRICA DE LA LOCURA EN EL TEXTO NOVOHISPANO ANÓNIMO *LOS LOCOS DE MÁS ACUERDO*

María Isabel Terán Elizondo
Universidad Autónoma de Zacatecas

La sátira es una de las formas de expresión de la inconformidad y del desacuerdo, y por lo mismo un artilugio para la crítica moral, social, política y religiosa, ya sea con una intención correctiva, si se ubica en una tradición horaciana, o punitiva si prefiere el estilo de Juvenal. En España y sus territorios, dependiendo de la intención del autor y de los blancos a los que dirigía su crítica, la sátira podía ser manuscrita y anónima, y circular de modo clandestino; o tener autoría y divulgarse impresa en libros, periódicos u hojas sueltas.

Todos estos factores determinaban si una sátira sería prohibida o no, pues así como, motivada por una noble intención, podía ser útil para desterrar los defectos, los vicios o la injusticia; si se abusaba de ella podía propiciar escándalos, rencillas personales o sectarias, provocar daño moral si se lastimaba la honra de cualquier particular o de un representante del gobierno civil o eclesiástico, o caer en la herejía si ponía en entredicho la doctrina o las prácticas de la Iglesia, o cuestionaba la potestad real. Es por ello que durante el siglo xviii se emitieron diferentes disposiciones que intentaron frenar sus cada vez más frecuentes excesos.

Por estar anclada de manera indisoluble en su contexto histórico y circunstancial, la sátira es una rica fuente de información no sólo de las tradiciones literarias de una época, sino de la vida cotidiana de diferentes sectores de la sociedad; y un buen ejemplo de esto es el papel anónimo *Los locos de más acuerdo*, una sátira culta novohispana de la segunda década del siglo xviii, la cual este ensayo se propone dar a conocer y estudiar mostrando cómo, tras la máscara de la locura, el autor anónimo intentó sacarle la vuelta a la censura inquisitorial y se atrevió a

ventilar sus opiniones y críticas, al tiempo de evidenciar las discordancias, envidias, pullas y sectarismo que existían entre las diferentes órdenes religiosas —en este caso por cuestiones de precedencia—,[1] haciendo gala de un ingenio literario anclado en la tradición quevedesca.

La denuncia del papel y circunstancias que lo originaron

El 12 de marzo de 1721 fray Juan Díaz Lozano,[2] general de la sagrada religión de la caridad de san Hipólito de la Nueva España,[3] presentó ante el Santo Oficio de la Inquisición de México la denuncia de un papel manuscrito, satírico y anónimo, titulado *Los locos de más acuerdo* (AGN, Inquisición, vol. 806, exp. 4, ff. 324-340, papeles presentados por la religión de san Hipólito mártir, cuyo título es *Los locos de más acuerdo*),[4] en el que, a su juicio, se denigraba a su persona y a su orden, por lo que solicitaba que se mandara recoger para detener su difusión. Como era usual, el texto fue remitido a calificación, tarea que recayó en Pedro Ramírez del Castillo, quien fuera en más de una ocasión rector de

[1] "Preeminencia o preferencia en el lugar y asiento y en algunos actos honoríficos. Primacía, superioridad" (*DRAE*, en línea, *s.v.*).

[2] Entre 1702 y 1722 fray Juan Díaz Lozano aparece en diferentes documentos de los fondos Regio Patronato (Hospitales, Templos y Conventos, Universidad) e Indiferente Virreinal del Archivo General de la Nación, ocupando variados cargos (prior, prior general, cancelario, general, notario apostólico, definidor general e incluso médico) y realizando diversos trámites relacionados con el convento y hospital de San Hipólito de México y los hospitales de San Juan de Montesclaros en la Nueva Veracruz y el de Querétaro.

[3] Primera orden religiosa novohispana, fundada en 1569 por fray Bernardino de Álvarez, quien abrió un hospital para pobres junto a la primitiva iglesia de San Hipólito Mártir, donde atendían sobre todo a los enfermos mentales. En 1594, mediante un breve, el papa Clemente VII la dota de los mismos privilegios de que ya gozaba en la Nueva España la orden hospitalaria de San Juan de Dios. Los hipólitos, como se les llamaba, se mantuvieron como congregación religiosa hasta 1700, fecha en la que se constituyeron, mediante bula de Inocencio II, en orden religiosa con votos de obediencia, pobreza, castidad y hospitalidad, bajo la regla de san Agustín. La vida y obra de fray Bernardino de Álvarez fue recogida en Arce (1762).

[4] Los papeles que se remiten marcados con las ff. 328 a 336 (México, 1721). Una transcripción diplomática de este texto se incluyó como parte del anexo final en Rodríguez (2012).

la Real y Pontificia Universidad, aunque por ese entonces era cura de la parroquia de San Miguel, que es a donde le dirigen el escrito.[5]

El papel en cuestión, un cuadernillo suelto de ocho hojas, sin firma ni fecha, debió de haber sido redactado entre diciembre de 1720 y poco antes del momento de la denuncia, pues Lozano asume que es una reacción contra un incidente ocurrido el 29 de octubre de ese año, que motivó también que los miembros del definitorio[6] de su orden remitieran al rector y consiliarios[7] del claustro de la universidad una consulta fechada el 5 de diciembre. Como el quejoso supone —de forma atinada— que había relación entre la consulta y la sátira, decide adjuntar ese documento a su denuncia, el cual fue enviado asimismo a calificación.

El incidente en cuestión, según se describe tanto en la consulta como en el papel, fue un conflicto de precedencia que se suscitó el 29 de octubre de 1720 durante la ceremonia de exequias del general de la orden de predicadores, fray Antonino Cloche,[8] a la que se dieron cita las más distinguidas personalidades del clero secular y regular novohispano: creyendo que así correspondía a la dignidad de su cargo, Lozano

[5] Citando a Beristáin, Toribio Medina anota: “Natural de México, colegial, vicerrector y catedrático de retórica y filosofía del Seminario Tridentino de dicha capital, doctor y dos veces rector de la Universidad, examinador sinodal, calificador de la Inquisición, cura del real de Pachuca y de la parroquia de San Miguel de México, provisor de indios, canónigo penitenciario, chantre y deán electo de la Metropolitana. Murió contagiado de la peste de matlazáhuatl el año 1737” (1989: 323-324). Este autor recoge además la noticia de tres de algunos de sus escritos: un sermón a santa Catarina (México, Herederos de la viuda de Lupercio, 1701) (ficha 2049), una declamación fúnebre latina dedicada a Carlos II, sin pie de imprenta (ficha 2050), y *Solio y Laurel de opositores* (1989: 394).

[6] Definitorio: Cuerpo que, con el general o provincial de una orden, componen para regirla los religiosos definidores generales o provinciales (*DRAE*, en línea, *s.v.*).

[7] En algunas corporaciones y sociedades, persona elegida para asistir con su consejo al superior que las gobierna, o tomar parte con él en ciertas decisiones.

[8] 1686-1720. 60o. general de la orden de predicadores. “En 1660 estuvo en Roma como procurador de la Congregación (vicariato) de Aquitania. En 1671-75, provincial de Occitania; y en 1675, socio del maestro Rocaberti, después del maestro Monroy. Murió en Roma el 26 de febrero de 1720, a los 93 años” (Dominicos, en línea). Toribio Medina proporciona los datos de dos sermones predicados en la Nueva España durante sus exequias: *Melpomene guzmana, agradecidas funerales memorias de la bien sentida provincia de Santiago de Predicadores de la Imperial ciudad de México...* de fray Antonio López (México, imprenta de los Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1721) y *David religioso, idea de prelados, sermón fúnebre que en las exequias que a su reverendísimo padre, maestro general fray Antonino Cloche...* de fray Juan de Espinosa Moreno, incluido en la misma impresión (Toribio, 1989, vol. IV: 64).

intentó sentarse junto a los superiores de las otras órdenes, lo que les causó tal desazón que él y sus religiosos optaron por retirarse del acto.

Con el fin de evitar controversias futuras, el definitorio de la orden[9] decidió preguntar al claustro universitario sobre el lugar que le correspondía a su superior en el protocolo ceremonial novohispano, motivo por el que redactan la mencionada consulta, en la cual establecen primero los siguientes supuestos:

- Reconocen que las demás religiones les llevan ventaja en antigüedad, pues la suya apenas había sido confirmada como tal en 1700.
- Sostienen que aunque su orden es laica, no obsta para "ser de gran servicio de Dios y utilidad a la república", y tampoco para merecer privilegios pontificios.
- Defienden que aunque es cierto que por su vocación hospitalaria desempeñan tareas humildes, éstas son de utilidad para la Iglesia; y para demostrarlo recurren a la imagen del cuerpo humano que necesita de todos sus miembros y órganos para vivir. Los pies y las manos, aseguran, "ejecutan lo que deben y cumplen con el destino de la naturaleza", aunque no sean ojos y no puedan ver; de igual forma que en el cuerpo místico de la Iglesia no todos pueden ser doctores y dedicarse a tareas intelectuales, pues, se preguntan, si un cuerpo "fuera todo cabeza, ¿qué [dis]curriera?"
- Conceden que los papas habían establecido normas de precedencia, las cuales deseaban acatar.

Asentado lo anterior, pasan a formular sus dudas: una indaga sobre la supuesta ofensa que les hizo Lozano a los superiores de las demás órdenes religiosas cuando se sentó a su lado durante las exequias del padre Cloche, y la otra inquiere sobre el lugar que le corresponde ocupar dada su investidura.

[9] Estaba conformado por los definidores Miguel de Marimón, Juan de Linares y Antonio de Rosas; el prior general Joseph Pacheco y el Joseph Balbuena, notario apostólico y secretario general.

Las preguntas, sin embargo, no eran ingenuas, pues se apoyaban en el hecho de que Lozano ostentaba el cargo de general de la Orden de San Hipólito. En otras palabras, el definitorio defendía que, por su rango, su prelado no sólo merecía un lugar preferencial, sino que debía preceder a los prelados de las otras religiones, pues poseía el más alto cargo al que se podía aspirar en la jerarquía del clero regular y, por tanto, estaba por encima de los superiores de las demás religiones, que o eran provinciales (dirigían las casas y conventos de una provincia), o eran priores, superiores o prelados (gobernaban algún convento); de modo que eran subordinados de quienes encabezaban sus respectivas congregaciones.[10]

En consecuencia, si la norma y la costumbre establecían que "los superiores mediatos y mayores en dignidad y gobierno preceden a los inmediatos locales", entonces, desde la perspectiva de los firmantes de la consulta, más que ofender a los representantes de las demás religiones, Lozano les había demostrado su humildad cediéndoles el lugar que a él le correspondía.[11] Por supuesto, los hipólitos eran conscientes de las abrumadoras diferencias entre su religión y las demás, por eso todos sus razonamientos previos; no obstante, insistieron en que su superior merecía un lugar preferente, incluso si el papa se había equivocado en concederle el título de general,[12] que, por lo demás, afirmaban, ya había sido reconocido por "el Real Consejo de Indias, [...] por los señores virreyes, real acuerdo, arzobispo y obispo".

No hay evidencias de que el claustro universitario respondiera a la consulta, aunque es evidente que su contenido se divulgó, pues la sátira

[10] Aunque sí se dio el caso de que un novohispano ocupara el más alto cargo de una orden. Por ejemplo, el dominico fray Antonio de Monroy, de la provincia de Santiago de México, que ocupó el cargo de maestro general de 1677 a 1686 (Dominicos, en línea).

[11] "¿Qué delito cometió o en qué perjudicó a los reverendos padres superiores ordinarios de la sacratísimas religiones nuestro reverendo padre general, sentándose en la banca de los superiores, después de todos los reverendos padres provinciales, cediendo, de hecho, su lugar?" (f. 327r). Para facilitar su lectura, modernizamos todas las citas tomadas de los documentos.

[12] "[Si el papa] hizo mal en conferir el título de general a nuestro superior mayor, o porque lo es de una religión laica que no profesa letras sino obras de caridad, o porque (como todas en sus principios) no se extiende más que a una provincia en este nuevo mundo [...] no es de la humildad que profesamos pensar que le faltaron a su santidad consejeros o las bastantes luces para su determinación; fuera más que osadía nuestra él imaginarlo y muy ajeno no sólo de la profesión religiosa, sino cristiana, el proferirlo" (f. 327).

se ensaña con ella y con uno de los firmantes, al que le atribuyen, por alguna razón no explícita, su autoría: fray Joseph Balbuena.[13]

Ni la denuncia ni la censura se detienen en discutir o indagar la posible autoría o la procedencia del papel, pero es obvio que Lozano sospechaba que había sido escrito por algún miembro de las órdenes religiosas que se sintieron ofendidas, pues solicita que el calificador sea una "persona desapasionada" que garantizara imparcialidad. La documentación consultada no aporta indicios como para identificar ni al autor ni su filiación, aunque cabe la posibilidad de que no perteneciera al clero regular o que incluso fuera alguien vinculado a la universidad, pues uno de los personajes principales es "el Estudiante". Tampoco es posible saber si la opinión expresada en la sátira era compartida por muchos o si representa sólo la de algún o algunos individuos en particular.

El sectarismo y la crítica política y moral de un prelado

Los locos de más acuerdo narra el testimonio de lo ocurrido en una visita imaginaria al Hospital de San Hipólito para enfermos mentales, atendido precisamente por los miembros de la orden de la caridad que comandaba Lozano.[14]

Adoptando el papel de testigo más que de protagonista, el narrador describe en primera persona cómo un día, queriendo olvidarse de sus penas, recuerda la máxima *contraria contrariis curantur*,[15] y dirige sus pasos hasta San Hipólito para entretenerse con las manías de los internos.[16] Una vez allí, presencia el inicio de una discusión entre dos bandos,

[13] Fray Joseph Balbuena aparece también en varios documentos, aunque siempre con el cargo de notario apostólico.

[14] Fue el primer hospital para enfermos mentales de América, fundado en México en 1566. A lo largo del periodo colonial, la orden se encargó también de otros: San Roque, en Puebla; Real de San José de Gracia, en Querétaro; la Concepción, en Jalapa, Veracruz; Real de San Juan de Montes Claros, en Veracruz; Santa Cruz, en Oaxtepec, entre otros.

[15] Procede de los *Aforismos*, de Hipócrates, aunque el narrador, por error o por burla, se la atribuye a Aristóteles.

[16] Quizá por estar escrito en las primeras décadas del siglo XVIII, el texto se diferencia de otros posteriores porque no expresa una crítica abierta a la costumbre de visitar a los locos el día

el encabezado por un loco al que llaman "el Estudiante", y el otro por un personaje apodado "el Fanático", al que a veces se le da el nombre de Jusepe y a veces el de Balbuena, haciendo alusión, como ya se dijo, a uno de los firmantes de la consulta.

Por ser ajeno a la controversia, los adversarios le encomiendan al narrador la tarea de dirimir quién tiene la razón sobre si Lozano puede y debe preceder a los prelados de las demás órdenes religiosas. El supuesto debate, en realidad, expone sólo la postura del Estudiante, el verdadero protagonista de la obra, que defiende y argumenta la opinión de que Lozano se equivoca en su soberbia y vanas pretensiones; y esto porque el relato parte del supuesto de que el Fanático ya había presentado sus demostraciones a favor de Lozano en la consulta:

> pues porque le quitaron a su prelado en las honras del reverendísimo padre don Antonino Cloche el lugar que no merecía, se ha llenado la testa de textos, pretendiendo convencer con sus desatinos de las más perspicaces águilas los entendimientos, imaginando hacer con sus escritos (que no tienen cabeza ni pies) que Lozano presida de tantas sagradas religiones las venerabilísimas cabezas, imaginando comprehender contra el dictamen del Espíritu Santo lo que por la cortedad de su ingenio no puede percibir: *Altiora te nee quaesieris fortiora te nee scrutatus fueris*;[17] imaginando él solo postrar de tantos atlantes las fuerzas (f. 330v).

A partir de este momento el papel del narrador se limita a describir el contexto de la disputa, ceder la palabra a los personajes y tomar nota de sus discursos. Tras conocer los argumentos de los antagonistas (aunque

---

de los Inocentes; práctica prohibida en 1793, pero que continuó en uso tiempo después (Reyes Palacios, 2010: 70; Viqueira, 1987, 159). Una de las fuentes de esta información es el *Diario*, de Gómez: "En su tiempo [del virrey Revillagigedo] se quitó que el día de San Hipólito entraran las gentes a ver los locos" (1986: 120). Fernández de Lizardi la reprueba en 1813 en *El Pensador Mexicano*: "Costumbre viciosa y reprehensible, como una de tantas, si no se va a socorrerlos o a tomar lecciones útiles en su desgracia, pues yo no sé por qué causa se ha de hacer pasatiempo de las enfermedades o miserias del género humano" (1968: 97-98).

[17] Eclesiástico 3, 22: *Altiora te ne quaesieris et fortiora te ne scrutatus fueris; sed, quae praecepit tibi Deus, illa cogita semper et in pluribus operibus eius ne fueris curiosus*. [No pretendas lo que es demasiado difícil para ti, ni trates de indagar lo que supera tus fuerzas]. Para los pasajes bíblicos en latín y español consulté Biblia (en línea).

en realidad el lector de la sátira sólo conoce los de la consulta por medio de las críticas del Estudiante), está listo para emitir su veredicto, pero la algarabía de los que suponen triunfador al escolar provoca la furia del Fanático, quien expresa su frustración apedreando a su contrincante, lo que inicia un zafarrancho que deja por saldo varios heridos y muertos y que a la postre es sofocado cuando los internos son sometidos por los enfermeros mediante la fuerza.

El narrador aprovecha la confusión para escapar del lugar; y ya afuera, en el supuesto territorio de la cordura, cae en la cuenta de que si el discurso del Estudiante fuera el de un hombre cuerdo, podría ser denunciado a la Inquisición por criticar a un religioso; sin embargo, curándose en salud, ya por la complicidad de haberlo "escuchado" sin interponer objeción alguna, o ya por ser el relator de un suceso que ocurrió sólo en su imaginación, argumenta que quien así pensara estaría equivocado, pues las críticas no iban dirigidas contra la religión o el sacerdocio, "que humilde adora y postrado reverencia", sino contra la persona, para advertirle de sus vicios e invitarlo a que los corrija:

> para que eche de sí la vanidad que ostenta, para que de su ignorancia se desengañe, para que con estos desengaños se admire: *Loqutus est mutus et admirati sunt*; para que postre su soberbia, para que humille su arrogancia, para que su presunción derribe, para que no emprenda imposibles, para que con superiores no se oponga, para que con doctos no argumente, para que en competencia de las más aladas águilas no emprenda vuelo; para que contra quien más sabe no escriba, para que contra tantos discursos no discurra, para que contra tantos Alcides no pelee, para que tema los biergos,[18] para que [de] los peligros huya, para que con tantos cuerdos no sea loco, y para que se recele de *Los locos de más acuerdo* (f. 336r).

El último párrafo del relato funciona, por tanto, como una protesta de fe y como el clímax de la supuesta noble intención del escrito: la sana crítica correctiva que les señala a Lozano y Balbuena sus defectos

[18] (Cruce de bieldo y mielga). Bieldo. Instrumento para beldar, compuesto de un palo largo, de otro de unos 30 cm de longitud, atravesado en uno de los extremos de aquel, y de cuatro o más fijos en el transversal, en forma de dientes.

o vicios para que los atemperen. Esta intención moralizadora aparece varias veces, por ejemplo, cuando el Estudiante le aclara a sus interlocutores que su crítica no está motivada por la mala voluntad, sino por el deseo de "destruir" la "vanidad" de Lozano, "que su mucha soberbia ha producido"; o cuando Cortés —otro de los personajes— le reconoce al Estudiante que cumple "como cristiano en manifestarle [a Lozano] sus errores".

Al inicio del relato pareciera que la moralización de la sátira se encamina hacia la crítica social, pues el narrador reflexiona sobre los límites entre la cordura y la locura, y sobre la paradoja de que existan locos más cuerdos que los cuerdos y cuerdos más locos que los locos,[19] de lo que concluye que la ciudad de México de ese entonces debería estar amurallada para encerrar a tantos que andaban sueltos creyéndose poderosos, nobles, ricos o sabios:

> ¡Válgame Dios! —dije al instante—. Si estos desdichados, porque tienen tema de su capricho o porque han hecho capricho de su tema, en esta clausura yacen, muertos a la memoria y al olvido solamente vivos, necesario me parece que México se amuralle para que pasemos los mismos rigores, pues por nuestras locuras somos de ellos condignos; porque, ¿qué es ver en regios puestos quienes no merecen descalzar a los plebeyos más viles, y tan prendados de su soberanía que tienen por pocos y vanos holocaustos a su deidad de tantos pobres las sumisiones?, ¿puede ser mayor locura? ¿Qué es a cada paso mirar algunos ricos con vislumbres de poderosos, pues porque con cuatro pesos alcanzaron un *don* que toda su descendencia no conoce, porque hasta los *dones*[20] del Espíritu Santo ignoraban? Mendigos respecto de su caudal imaginan a Midas, a Empédocles, a Macila, a los dos Escipiones, y aún a Creso [...] (f. 329v).

No obstante, la reflexión abstracta se circunscribe de inmediato al asunto específico que motiva la sátira: el conflicto de precedencia y la su-

[19] Muy parecida reflexión hace Fernández de Lizardi en el núm. 11 del tomo I de *El Pensador Mexicano* (1968: 97-102).

[20] Destacamos en cursivas este juego de palabras para mostrar uno de los recursos satíricos del texto.

puesta locura de los que creen, como Lozano, Balbuena y los demás hipólitos, que pueden usurpar un lugar que no se merecen:

> deslucir las noblezas más elevadas, destruir las casas más aplaudidas, deshonrar a las personas más entonadas, ultrajar el venerabilísimo clero; y aun lo que es más, emprender dictámenes contra la Iglesia. ¿Hay mayor frenesí? ¿Qué es admirar a tantos ignorantes que, sin haber saludado a Nebrija, discurren que con sus desatinos quinarán[21] al príncipe de los peripatéticos? ¿Habrá mayor desatino? ¿Todos éstos no son disparates? No habrá quien lo niegue. ¿Éstos no son delirios? Ninguno se atreverá a contradecirlo. ¿No son desvaríos éstos? Todos lo confiesan. Pues, ¿por qué a las pensiones de una jaula no pagamos de nuestras locuras los delitos? (f. 229).

Así, la sátira devela sus verdaderas intenciones y carácter, pues se trata en realidad de un libelo infamatorio que no sólo ataca a personas específicas, sino que las refiere por sus nombres verdaderos, por lo que se ubica en la tradición de Juvenal. Poco importa que el narrador o el Estudiante insistan en la noble intención de la crítica como una forma correctiva porque la sátira está enderezada a ridiculizar, castigar y rebajar al supuesto infractor de un estricto protocolo político-social, que quizá no tenía previsto un lugar específico para el superior de una nueva orden religiosa local.

En el discurso del Estudiante, la crítica se divide en dos partes: la primera está dirigida contra el Fanático/Jusepe/Balbuena y se propone refutar, mediante silogismos, el argumento principal de la consulta: el que por ser Lozano el general de su orden es superior y debe preceder a los prelados de las demás religiones. La segunda arremete contra la persona de Lozano, pues partiendo de la premisa de que un prelado, para ser superior, debe reunir cinco condiciones, trata de demostrar que, como no las cumple, no es ni puede ser un prelado superior.

Ante la imposibilidad de rebatir que Lozano sea el general de su orden porque el título le fue otorgado por el papa, y debido a ello tiene

[21] *El diccionario de mejicanismos*, de Francisco Javier Santamaría, anota el siguiente significado de quinar: "Ganar una apuesta o una discusión" (Fernández, 1990: 85).

una jerarquía mayor a la de los prelados de las demás religiones, tal como se afirma en la consulta, lo que hace la sátira es darle la vuelta a estos hechos y enfocar las cosas desde una perspectiva distinta, utilizando como estrategia la ambigüedad del referente.

En su refutación de la consulta, si bien el Estudiante concede que Lozano es el general de su orden, no le reconoce que deba ocupar un lugar preferente frente a los superiores de las otras religiones porque no puede equiparar la suya con ellas ni en antigüedad, ni en territorio, ni en tareas ni en reconocimiento; mucho menos en los méritos de sus representantes y miembros.[22] De este modo, traslada de forma hábil la discusión del terreno jerárquico-administrativo al histórico-político-moral, donde, desde luego, los hipólitos no podían competir, pues, tal como lo reconocen, eran una orden nueva, laica, dedicada a tareas humildes y restringida al territorio novohispano.

A partir de aquí la sátira se enreda en desmenuzar y contradecir silogismos para probar la necedad de Balbuena y la soberbia de Lozano por querer elevar su orden al mismo nivel que las demás y por querer presidir éste —sin méritos— a los superiores de las otras religiones; sin embargo, el Estudiante es incapaz de refutar el hecho de que, con todo y las glorias de sus respectivas congregaciones, si los demás prelados sólo eran representantes de sus superiores y Lozano era el superior de la suya, entonces era superior a ellos.

[22] "la religión dominicana, aquel emporio de letras, almacén de políticas, archivo de urbanidades de donde con tantas tiaras la Iglesia ha sido gobernada; al provincial de los menores, siendo de los mayores provinciales, por cuya sagrada religión de tantos convencidos herejes, tremolea la Iglesia las banderas, pues en cuatro escuelas que obtienen la cristiandad han aprendido los entendimientos más cerrados; al superior dignísimo de la agustiniana familia, aquel centro de la teología, Parnaso de las ciencias, con cuyas luces de tantas oscuridades la Iglesia se ha librado; al prelado de la provincia carmelitana, aquel tesoro de doctitudes, de virtudes espejo, línea por donde se gobiernan de los más abatidos las humildades; al vicario general de la familia redentora, aquel concierto de sabios, pasmo de los entendimientos, admiración de los doctos, que con tantos condecorados capelos a las más célebres universidades honra restituyen; a la venerabilísima cabeza de la Compañía de Jesús, aquella escuela de ignorantes, gloria del orbe, quinta esencia de las ciencias, alquitara por donde se destilan los entendimientos más limados que a todo el mundo ilustran; al meritísimo comisario de la hospitalaria religión, aquel consuelo de pobres, alivio de enfermos, norma de la paciencia, regla de la caridad, flor que al jardín de la Iglesia le dio perfecto complemento [...]" (f. 331r).

Para desvirtuar los argumentos de los hipólitos, la sátira los ridiculiza retorciéndolos hasta sus últimas consecuencias: si Lozano cree que debe preceder a los demás prelados porque tienen superiores y él no, entonces tendría que preceder incluso al virrey porque es el representante del rey; y al revés: si el virrey precede a otras autoridades siendo representante del rey, entonces los superiores de las otras órdenes religiosas, como representantes de sus máximos prelados ausentes, tienen el derecho de exigir el lugar preferente ya que entonces, en el plano jerárquico, son iguales a Lozano, pero además son superiores a él en lo histórico-político-moral, por lo que de ningún modo éste se halla a su altura. En opinión del Estudiante, la soberbia del superior de los hipólitos lo había llevado a ser "el escarnio de todos los generales", a quienes no merecía ni descalzar, ni "ser tapete en donde tales prelados las plantas ponen".

La lógica que sustenta esta argumentación es tramposa ya que maneja distintos referentes: Si Lozano fuera superior (en los planos histórico, político y moral) a los prelados de las demás órdenes, sería justo que los precediera; pero como no lo es, ni puede ni debe precederlos. El juego de palabras es evidente: Si Lozano no es prelado (superior en lo moral), entonces no puede ser su superior (en jerarquía).

Asentado lo anterior, se pasa a la segunda parte de la sátira, en la que el Estudiante, utilizando la misma ambigüedad en el referente, intentará demostrar que Lozano no es ni puede ser un prelado superior (en lo moral), por lo que no puede preceder a los que sí lo son. La argumentación parte del supuesto de que para ser prelado se requiere reunir cinco condiciones que él no posee: cuidado de la grey, buena vida, sabiduría, humildad y prudencia. Es en este apartado donde la sátira se encarniza con el criticado, dejando no sólo en entredicho su honra y su moral, sino su religiosidad y su vocación hospitalaria.

Para el Estudiante, Lozano no cuida de su grey, por lo que sus ovejas andan descarriadas; y no encuentra mejor ejemplo que el conflicto de precedencias, pues, pregunta: "Si la guía no huye de los peligros, ¿cómo los guiados han de retirarse de los riesgos?", refiriéndose, como es obvio, a Babuena y los demás firmantes de la consulta. Tampoco le reconoce que lleve una buena vida, pues lo acusa de vanidad, de gustar de las

diversiones mundanas y de no guardar los votos de pobreza, obediencia y castidad.[23]

El cuestionamiento más severo se enfoca en sus faltas al voto de hospitalidad, el más importante por ser el responsable de una orden dedicada al cuidado de los enfermos. El Estudiante lo culpa de maltrato, de falta de caridad y de abuso,[24] así como de no poner en práctica las obras de caridad físicas y espirituales que debían ser las virtudes que le dieran el reconocimiento social que, en su opinión, andaba buscando por otros medios:

> hospitalidad con rigores no puede ser, porque, decidme Jusepe, cuando estamos malos, ¿hasta donde su caridad se extiende? Se extiende a más que es a darnos medicamentos de cepos y pistos[25] de disciplina?, ¿cuándo nos toman el pulso si no es para ponernos las esposas? Esto es lo que hacen sus curas. ¿Hay más médico acá que una jaula?, ¿hay más ávidas acá que sus jeringas? ¡Ay, pobres de nosotros! Clamemos a Dios con Jeremías: *Recordare, Domine, quid acci derit nobis, intuere et respice oprobrium nos-*

[23] "¡Ay, tío Lozano, si esta condición en tu persona escudriñamos! ¡Pobre de ti si examen de tu vida hacemos! Pero pues loco te muestras, estemos contigo un rato en juicio, porque si hay en el mundo alguno de vida mala, no hay en el mundo quien tenga como tú tan mala vida. ¿Qué bárbaro en su religión mantiene vanidades del siglo?, ¿quién en religiosos claustros los distraimientos del mundo conserva?, ¿quién con pobres sayales baraja seculares vestidos?, ¿quién sino tú, que has hecho voto de no guardar los votos? Pues aunque más votos eches, obediencia con soberbia no es posible, pobreza con tacones y pañuelos es disparate; castidad con menearse más que la flota, sahumarse más que la Poblete y más que la Zancajo afeitarse, no es dable" (f. 333r).

[24] En varias obras Fernández de Lizardi expone esta misma crítica al sistema hospitalario novohispano, la más parecida a ésta en la pieza dramática *El payo contra todos y todos contra el payo*, que se desarrolla también en un hospital de locos al que acude por curiosidad un payo. Allí se denuncian las condiciones inhumanas en que vivían los internos: encerrados en "jaulas", pobremente alimentados y tratados con golpes, gritos y menosprecios. Esta preocupación se inserta en el contexto más amplio de la Ilustración, que se preguntó con temor sobre los límites entre la cordura y la razón o la sinrazón, como la locura. No es fortuito que en el Siglo de las Luces los locos fueran encerrados en instituciones especiales parecidas a cárceles para tenerlos bajo observación y control, lo que permitió observar y cuestionar los límites entre la cordura y la locura, y entre el "adentro" caótico del manicomio y el "afuera" en apariencia seguro y ordenado de la sociedad, separados sólo por las paredes y rejas del hospital, que no impidieron que, en la obra de Lizardi, el Payo las traspasara y se volviera loco.

[25] Jugo o sustancia que se obtiene de la carne de ave, y se da caliente al enfermo que sólo puede tragar líquidos.

> *trum*.[26] ¿Ésta, quien dirá que es buena vida? Nosotros por lo menos tal no pensamos, porque de tanto sentir ya no sentimos cuando cada día con su ira nos maltrata; y si nosotros esto callamos, todo un príncipe de Idumea lo publica: *Virum stultum interficit iracunda*.[27] Éstas son de Lozano las buenas obras con las cuales presume adquirir fama (f. 333r).

Para el Estudiante, la mala vida que supuestamente Lozano, ya fuera en persona o por medio de sus negligentes o abusivos enfermeros, daba a los internos, encerrándolos en jaulas insalubres y tratándolos de manera inhumana, prueba su falta de caridad y su violación al voto de hospitalidad; y, por tanto, su mala vida.

En cuanto a la sabiduría, el orador sostiene que carece no sólo de los conocimientos mínimos para atender a los enfermos, sino de cualquier otra disciplina, fuera gramática, filosofía, teología o derecho.[28] Incluso, el Estudiante lo acusa de ser un falso doctor, aunque el discurso no deja claro si insinúa que los títulos o las borlas podían comprarse y ostentarse por vanidad, o que se otorgaban incluso a quien no demostrara los conocimientos necesarios para adquirir un grado:

> —Perdonad la molestia —dijo Cortés—. Decidme, ¿no es doctor Lozano?
> —De las gallinas —respondió el Estudiante.
> —¿Pues aquellas borlas en el sombrero, qué demuestran? —le dijo Cortés.
> —¡Jesús, Jesús! —dijo el Estudiante—. ¡Qué punto habéis meneado! Las borlas en el sombrero de su ignorancia son el signo de su poca religión la muestra y de su vanidad demostración (f. 333v).

[26] Lamentaciones: 5, 1: *Recordare, Domine, quid acci derit nobis; intuere et respice opprobrium nostrum* [¡Recuerda Señor, lo que nos ha sucedido, mira y contempla nuestro oprobio!].

[27] Job 5, 2: *Vere stultum interficit iracundia, et fatuum occidit invidia* [Porque la exasperación mata al insensato y la pasión hace morir al necio].

[28] "¿Si habrá algún apasionado que a Lozano por docto considere?, ¿si alguno habrá tan cándido que tenga a Lozano por discreto?, ¿quién tan ignorante será que ciencia en Lozano imagine?, ¿sabe más que sujetarnos cuando nos enfurece la locura?, ¿de gramática sabe más que mínimos, sin poder alcanzar saber mayores? No me espanto de su rudeza, cuando tiene la cabeza tan cerrada. ¿Tiene de filósofo más que el ser físico?, ¿de teólogo qué tiene?, ¿sabe más que la materia de *reprobatione*, supuesto que en él se ha de ejercer, y en Basilio Balbuena *et sic de reliquis* ejercitar?, ¿qué sabe de leyes sino derogarlas?, ¿de cánones qué sabe sino el no saberlos? Luego, este otro Narciso no tiene más de docto que lo ignorante" (f. 333v).

Usando como prueba el conflicto de precedencia, el Estudiante niega también que Lozano posea la cuarta condición, la humildad, pues se contrapone con la soberbia que le critica.[29] Por último, y puesto que la soberbia y la temeridad por lo general van de la mano, como en Ícaro y Faetón, personajes mitológicos con quienes lo compara, el Estudiante afirma que Lozano carece de la quinta condición: la prudencia; y lo prueba recordando su impulsiva reacción de abandonar la ceremonia de exequias del padre Cloche:

> ¿Quién en Lozano prudencia se atreve a imaginar?, ¿quién que es prudente se atreve a discurrir?, ¿es prudencia, decidme, delante de los mejores sujetos que a México galardonan, levantar su comunidad y de las honras salirse?, ¿pensaba, por ventura, que porque los cuquinos no asistiesen en tan célebre función había de deslucirse?, ¿presumía que sus frailes, si allí estuviesen, le habían a las honras de dar honra?, ¿ignora acaso que *nemo dat quod non havet*, y que honra no ha de dar quien no la tiene?, ¿qué prudencia ha de tener quien en un caso como aquel, prudente no se muestra? Luego, si en aquel caso Lozano no se mostró prudente, no tiene Lozano prudencia (f. 334v).

La conclusión es evidente y no se hace esperar: si Lozano no posee las cinco condiciones indispensables en un prelado, entonces no puede ser superior (en el plano moral) y, por tanto, no puede ni debe preceder a los que sí lo son.[30] Con su razonamiento, el Estudiante supone que des-

[29] "¿Si tendrá humildad Lozano? ¡Qué había Lozano de tener humildad! Porque, ¿qué humildad ha de tener quien a todos pretende preferir?, ¿Lozano había de ser humilde cuando su soberanía no admite competencia con Trajano?, ¿Lozano humilde cuando más grave que César se imagina?, ¿Lozano humilde, aquel cara de pocos amigos que piensa colocar su persona entre las más supremas deidades?, ¿humilde Lozano, aquel Paris que tener el lugar de Príamo emprende, ostentando de Aquiles arrogancias y haciendo y diciendo retóricos preludios cual Eneas?, ¿Lozano humilde, siendo de la soberbia el estanco?, ¿Lozano había de tener humildad cuando, *sicut alter Lucifer* de sus aliados, alentado se opone a gozar la silla y lugar que no merece? Más fácil me parece juntar el cielo con la tierra, porque que Lozano se humille es imposible" (f. 334r).

[30] Dice el Estudiante: "Asentado y supuesto pues, queda probado que estas cinco condiciones son a un prelado necesarias y las que superior lo constituyen; y habiendo también probado que Lozano vilmente las deroga, sale la consecuencia infalible: Luego Lozano no es prelado, supuesto que las condiciones que a un superior constituyen en él no se hallan; luego no debe preferir a los prelados superiores, ¿pero qué digo superiores, cuando no puede preferir a *los or-*

barata los argumentos expuestos en la consulta, pero en el proceso echa por tierra la honra del general de la Orden de San Hipólito y pone en duda su religiosidad y su capacidad para dirigir una orden hospitalaria.

La arrogancia de este proceder incita a preguntarse sobre las razones que impulsan al Estudiante a arrogarse el derecho de convertirse en juez de la actitud o actuación del máximo prelado de una religión, y es el propio imaginario del relato el que justifica su actitud mediante un tercer personaje —Cortés—, cuyo papel es parecido al de un bobo, al trastocar "ingenuamente" el sentido del pasaje bíblico de Mateo 10, 16: *Estote ergo prudentes sicut serpentes*,[31] mediante el cual identifica a Lozano con una serpiente:

> Discurre mi corta mente
> que en su soberbia sepulta
> Lozano el texto. ¡Ah, inclemente,
> *cuando lo prudente oculta*
> *y publica lo serpiente*! (f. 334v).[32]

Avalada esta analogía por el Estudiante, y establecido además que se trata de una serpiente venenosa, el siguiente paso consiste en deducir a quién le toca encontrar el antídoto a su veneno y quién deberá poner "sobre sus ponzoñas las plantas"; y de ahí a concluir que él mismo está facultado para hacerlo porque así lo admite el Evangelio de san Lucas, hay poco trecho: *Ecce dedit vovis postestatem calcandi super serpentesm.*[33]

Como ya se ha dicho, el libelo está dirigido contra fray Juan Díaz Lozano por su supuesta soberbia y la carencia de las virtudes indispen-

dinarios? Y lo pruebo: los prelados ordinarios son prelados, y así quien los debe preferir son los superiores prelados; *at qui* Lozano no es prelado superior supuesto [que] no es prelado, luego, a los prelados ordinarios no los ha de preferir *lo ordinario* de Lozano" (f. 335r).

[31] *Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum; estote ergo prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae* [Yo los envío como a ovejas en medio de lobos: sean entonces astutos como serpientes y sencillos como palomas]. De nuevo, por error o por burla, el Estudiante atribuye este pasaje a san Lucas. Algo parecido sucede más adelante cuando le atribuye a Job un pasaje de la Epístola de Santiago.

[32] Las cursivas son propias.

[33] Lucas 10, 19: *Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et scorpiones, et supra omnem virtutem inimici: et nihil vobis nocebit* [He aquí que os he dado el poder de pisar sobre serpientes y escorpiones, y sobre todas las virtudes del enemigo, y nada os hará daño].

sables en un prelado; y contra fray Joseph Balbuena por su pretendida ignorancia y la insensatez de respaldar las absurdas pretensiones de su superior. De manera tangencial, critica también los servicios hospitalarios de los hipólitos. Así, se comprueba que, como afirma el narrador, el texto nada dice contra la doctrina, la religión o sus prácticas.

Las estrategias de la sátira

Los locos de más acuerdo está escrito en primera persona por un narrador testigo con escasa participación, siendo el verdadero protagonista el Estudiante. Los otros dos personajes —el Fanático y Cortés— intervienen sólo de forma esporádica, y el resto —los demás locos y los enfermeros— funciona sólo como comparsas para sostener la ambientación de la trama, como puede constatarse en el siguiente pasaje:

> Como comenzaron ya a sonarse el uno en mi casaca, ya hacerme cortesías el otro; aquel por el rey me pregunta, éste al oído tose, uno de ellos en la cara me estornuda y, en fin, cada uno con su tema me hace salva y todos por fiscal me constituyen [...] (f. 330r).

Otra estrategia es la ya referida ambigüedad en el referente. A ellas habría que agregar también que, aunque sobre todo es narrativo, el texto tiene un carácter híbrido que lo ubica en una tradición barroca porque intercala diálogos[34] y poesías, y combina el tono en apariencia serio del discurso del Estudiante con el jocoso del habla coloquial y con poesías satíricas de carácter popular.

Una estrategia más que le otorga a la sátira un carácter culto es la erudición desplegada en el discurso del Estudiante mediante el manejo de la argumentación escolástica, el adorno de la alocución con frases latinas, el uso de una variada gama de figuras retóricas, la alusión a his-

[34] El diálogo es un tipo textual de la literatura didáctica que surge en Grecia y fue muy utilizado por los romanos y readaptado en el Renacimiento, el Barroco y el Neoclasicismo, según sus intenciones didácticas: políticas, filosóficas o satíricas. Por lo general presenta a dos personajes con opiniones opuestas que intentan convencer a su interlocutor, mediante argumentaciones, de aceptar su punto de vista.

torias y personajes de la mitología clásica o de la historia antigua, y la abundancia de menciones o citas a muy diversas fuentes, la mayoría de la Biblia, pero también de autores antiguos y modernos como Platón, Aristóteles, Homero, Hesíodo, Cicerón, Marcial, Nebrija o Quevedo; o autoridades religiosas como san Jerónimo, san Agustín, san Ambrosio, san Juan Crisóstomo, san Bernardino de Sena, santo Tomás de Aquino, san Gregorio Nacianceno, san Isidoro, y varios papas (Clemente II, Gregorio Magno, Nicolás I, León XIV, Celestino V y Víctor III); aunque también se refieren fuentes menos familiares como Sixto Filósofo, san Lorenzo Justiniano, Bercolio, Hugo, Felipo Abad, san Policarpo, Casiano, Leblanc, etc. La función de este despliegue de erudición resulta, sin embargo, ambigua, pues si bien respalda la argumentación del Estudiante, también pareciera ser una parodia de los discursos polémicos de este tipo, ya que en algunos casos las referencias son erróneas, como se ha señalado en algunas notas.

La filiación de la obra con la tradición barroca se refrenda no sólo con el estilo rebuscado del discurso, sino con la vinculación que el texto establece con los *Sueños*, de Quevedo, pues la experiencia de la visita al hospital de locos se da, como en aquéllos, en un contexto de melancolía y en un ambiente lóbrego y nocturno que se debate entre la luz y la oscuridad, la vigilia y el sueño, la cordura y la locura, la realidad y la fantasía, y la vida y la muerte:

> Si no se le diesen alivios a las congojas, con facilidad sus rigores redujeran a paroxismos fúnebres los mas agigantados alientos; y si muchas veces no procurásemos divertir los pesares, tiempo discurro le faltara (a la que irónicamente parca se intitula) para ejercitar en nuestras vidas los rigores que observan los filos de su guadaña; y así, yo premeditando a mis solas de estas razones lo eficaz, y considerando que, por darle lugar a sus pasiones, Timilio[35] intrépido se arrojó al océano; Antíoco, entristecido, pisó los umbrales de la muerte; y Narciso, enamorado sin que por lo racional [haya] pasado, yace en lo vegetable convertido; salí de las lobregueces de mi casa (antes cuatro horas que el día se vistiese de luto para hacer los funerales de

[35] En el original, "Tymilio".

> la muerte de su titán adorado) si no a darle minutos a la vida, a prestarles descanso a mis tormentos [...] (f. 329r).

El tránsito entre estos dos mundos: "el afuera": la ciudad de México, abierta, real y en apariencia cuerda; y el "adentro": el hospital, caótico, cerrado, oscuro y maloliente, y tan irreal porque en él prevalece la sinrazón y la locura; se realiza por medio del tétrico umbral de un callejón que el narrador imagina como la entrada al infierno, pues le recuerda *Las zahúrdas de Plutón*, de Quevedo:

> Entré pues por una puerta a un callejón que tiene parentesco cercano con el caos, pues de su hediondez y lobreguez discurría su antes entrada a las zahúrdas de Plutón que a la habitación de frenéticos cristianos. En fin, tapándome las narices e investigando con la una mano y los pies el lugar en donde pudiese con seguridad fiar del cuerpo el peso, porque de tanta inmundicia imaginaba que si por accidente tenían mis pies algún desliz, sumergido en un profundo abismo, sin duda pagaría el tributo irremisible (f. 329r).

Desde el título de la obra se establece que, una vez adentro de San Hipólito, las cosas se trastocan y los opuestos se invierten; de ahí que el narrador recuerde la máxima de que lo contrario se cura con lo contrario, pues el hospital representa un mundo al revés en el que no nada más los cuerdos parecen estar locos y los locos razonar mejor que los cuerdos, sino en el que las virtudes de los prelados religiosos están convertidas en vicios y donde los encargados de cuidar de los enfermos, en lugar de cumplir con su misión caritativa y hospitalaria, los maltratan. El título permite suponer también que los locos no sólo están cuerdos, es decir, razonan y argumentan sus opiniones como sensatos, sino que además están todos *de acuerdo* en ellas, con excepción, por supuesto, del loco entre los locos, el Fanático, que es el único que no las comparte.

Escudado en el anonimato, la ficción y la máscara satírica de la locura del Estudiante, el autor expone sus opiniones, críticas y resentimientos sin temor a la censura inquisitorial, pues, dado el caso de que descubrieran su identidad, siempre podría alegar que se trataba de una

ficción y que las críticas estaban puestas en boca de un loco, por lo cual no podían tomarse en serio.

El texto juega además con los diferentes significados de la palabra *juicio*, en contraposición a locura: se utiliza con el sentido de razón, cordura, sensatez, etc.; pero también como la facultad del alma para discernir entre el bien y el mal, o como la exposición de una causa para emitir una sentencia, como se muestra en estas dos quintillas del parlamento del narrador:

> Yo estimara el beneficio
> de vivir acá en clausuras,
> porque temo, fuerte indicio,
> paguemos nuestras *locuras*
> el día que tengamos *juicio* (f. 329v).
>
> Tan solamente Dios era
> quien, mostrándose propicio,
> sus furores suspendiera,
> pues mostrándose con *juicio*
> no dio ninguno en *lo que era* (f. 330r).

El contexto de la disputa es en realidad el de un juicio donde se está juzgando a Lozano, en el que intervienen el Estudiante como fiscal, Balbuena como (mal) abogado y el narrador como juez. Este juicio, que pareciera ser un ensayo del divino mediante el cual Dios haría el escrutinio del alma al separarse del cuerpo, o incluso del Juicio Final. Así lo sugiere el parlamento del personaje Cortés, quien incluso vaticina la condenación eterna del reo:

> No os apuréis —prosiguió diciendo—, que vos cumplís como cristiano en manifestarle sus errores, aunque vuestras verdades por mentiras tenga; que en el día en que no habrá mentiras verá vuestras verdades, y entonces le podréis dar en la cara con el *Si veritatem dicsi Jobis quare n credit mihi.* No es os dé cuidado, que veréis cual anda, con el *Ite maledicti Patris mei*

in ignem aeternum.[36] Detened de vuestras penas los rigores, que a bien que no tendremos locura porque es día de juicio y no nos menospreciarán por locos, sino que nos hará el Señor sus fiscales, y habiendo oído la majestad divina de Lozano y sus secuaces los delitos, señalándolos con el dedo, prorrumpirá del Libro de los Reyes las palabras: *Sint super eos manus Philistineorum* (f. 333).[37]

Y los demonios muy diestros
hablando mil desatinos,
al coger a los cuquinos
dirán, aquí de los nuestros.
[…]

No os aflijáis, hermano —dijo Cortés—, de que él obre como quien es. ¿Por qué recibir pesadumbre? Cada cual con su pan se lo coma, además que él

La pena tiene adquirida
en lo que el *juicio* interevala,
porque de su vida mala
dará cuenta en la otra vida (f. 333r).

Sin embargo, en este juicio el acusado tiene todas las de perder no sólo porque, como ya quedó establecido, se defiende en realidad una sola postura: la del Estudiante/fiscal, sino porque tanto su contrincante, el Fanático, como Cortés, aparece caracterizado como bobo, por lo que cuando llegan a intervenir es sólo para darle más armas a su enemigo para hundir más al reo, estrategia evidente en el siguiente pasaje, donde el Fanático intenta defender a Lozano y termina por perjudicarlo y perjudicarse:

[36] Evangelio de San Mateo 25, 41: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui praeparatus est Diabolo et angelis eius* [Aléjense de mí, malditos; vayan al fuego eterno que fue preparado para el demonio y sus ángeles].

[37] El texto dice I Reyes 18, 21, pero en realidad es I Samuel 18, 21: *Dabo eam illi, ut fiat ei in scandalum, et sit super eum manus Philisthinorum* [Se la dará para tenerlo atrapado, y así caerá en manos de los filisteos].

—¡Tened, tened! -—-le dijo el Fanático—. Luego Lozano, en tu sentir, ¿de sus religiosos es la guía?
—Excusada es la respuesta —dijo el Estudiante— cuando en la interrogación está la respuesta.
—Luego la superioridad a Lozano le concedes —dijo el Fanático— porque

Con vuestras mismas razones
hoy nuestras dudas desato:
luego es fray Juan gran *chivato*
pues guía tan grandes *cabrones* (f. 332v).[38]

Los razonamientos lógicos del Estudiante se aderezan con algunas poesías y juegos de palabras que, a otro nivel, refuerzan sus argumentos y hacen más ligero su discurso; sin embargo, donde es evidente que la sátira traspasa sus límites y se convierte en libelo es en el modo en el que se trata a los criticados. Ya hemos analizado el caso de Lozano, equiparado tanto con personajes mitológicos como Ícaro y Faetón como con otros de la historia clásica como Paris, pero también con una serpiente ponzoñosa; y a quien se descalifica de varios modos mediante juegos de palabras. Con Balbuena, el autor llega aun más lejos porque, mientras que al superior de los hipólitos lo llama por lo general por su nombre, a Balbuena lo tipifica como el Fanático o el Frenético, lo apoda "Jusepe" o se refiere a él como so Jusepe, so Gestas, "so Balmala (porque es imposible que sea Balbuena)" (f. 331v); e incluso lo compara con diversos personajes reconocidos por sus vicios o defectos:

ese más soberbio que Nabuco, más vano que Semiramis [...], ese Penélope con hábito (perdonadme el yerro, que iba a decir con naguas) [...], ese general de las banderas del murmurador Arquíloco, ¿[...] ese más atrevido que Georgias y más que Lontino presumido [...] (f. 330r).

[38] Las cursivas son propias.

Los últimas poemas del texto están dedicados a él, donde se le tilda de "majadero", se hace burla de su mala argumentación: "Balbuena a argüir otro día/ al corral del matadero" (f. 335r), y al final se le achaca que, si cuerdo, como Balbuena, está loco; loco, como el Fanático, es aún más desquiciado, por lo que en su caso lo contrario no se cura con lo contrario, sino que el manicomio recrudece sus defectos:

No te muestres impaciente
porque es Balbuena constante,
que al mirarte tan amante
te he tenido por demente;
advierte que el que es prudente
jamás se ha tenido en poco;
y a decirte me provoco
dando de discreto indicio,
que no puede tener *juicio*
quien es en sus cosas *loco* (f. 335v).

El dictamen de la censura

Al inicio de este ensayo se dijo que los abusos de la sátira, tanto en España como en Nueva España, propiciaron que a lo largo del siglo XVIII fueran apareciendo disposiciones para frenarla;[39] sin embargo, en este caso el calificador tuvo que atenerse a las disposiciones que existían en su época.

[39] En 1747 el inquisidor general, don Francisco Pérez de Prado y Cuesta, prohibió mediante edicto los manuscritos o impresos satíricos entre religiosos, amenazando con destierro y privación de honores y empleos a los transgresores. En 1749 un decreto real condenó "los papeles satíricos y denigrativos, que se imprimían y repartían con el honesto título de manifiestos, defensas legales, etc.", y prometía castigo a quien imprimiera hojas sueltas, cuadernos o libros calumniando a alguien (Pérez, 1945: 69; González, 1986: 75-76). En 1788 una cédula real advirtió sobre los riesgos de incluir sátiras en las publicaciones periódicas (Coughlin, 2002: 33). Y en 1790 las Reglas del Expurgatorio incluidas en el *Índice último de los libros prohibidos* (XV-XXVI) prohibieron las obras que ocultaban el nombre del autor o el pie de imprenta "por sospechosos de mala y perniciosa doctrina" (Regla VII), así como aquellas que contuvieran proposiciones dudosas o equívocas, "cláusulas detractorias de la buena fama de los prójimos" y "chistes y gracias publicadas en ofensa o perjuicio y buen crédito de los prójimos" (Regla XVI).

La censura de Ramírez del Castillo, fechada el 19 de abril de 1721, es decir, a poco más de un mes de interpuesta la denuncia,[40] se divide en dos partes: una dedicada a la consulta y otra al papel; pero en ambos casos el dictamen es el mismo: en opinión del calificador, lo que se demanda no compete al tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México, por lo que la recomendación es que los reclamos se turnen a la instancia competente para su trámite y solución.

En el caso de la consulta, el análisis de Ramírez del Castillo es favorable para los hipólitos porque difiere de la opinión del libelo que la considera un acto de soberbia. Para el calificador, la consulta está hecha con modestia, "caridad y humildad", pues, aunque trata asuntos de pretensión, solicita la guía de quienes pueden brindar orientación sobre el caso y se conforma con "recibir de boca de otro la [...] enseñanza". Opina que la queja está expresada en términos que no lastiman susceptibilidades "y sin apasionarse de la razón", por lo que concluye que no hay en ella "cosa que reprender ni calidad de oficio", aunque recomienda que la Orden de San Hipólito interponga un litigio ante quien corresponda para deslindar precedencias.

En cuanto al papel (de lo que es posible descifrar por las circunstancias ya descritas), la censura empieza por establecer algunos supuestos: que la Orden de San Hipólito está aprobada por la Santa Sede y, por tanto, comparte los privilegios de otras órdenes mendicantes, como el que prevé la "Excomun[ión] reservada contra los que compusiesen libelos in[fama]torios de dichas religiones"; y que "en el papel mencionado se conti[enen] proposiciones de suyo infamatorias, en especial a [los re] ligiosos"; sin embargo, aunque el calificador admite que es cierto que de la deshonra de los religiosos "suele padecer detrimento la religión, que así es doctrina del angélico doctor Santo Tomás", en su opinión, para que pudiera aplicarse la sanción mencionada, el papel tendría que "zaherir las costumbres religiosas y detraer de los ritos de los religiosos", lo cual no le parece que suceda, pues ataca a los religiosos en lo parti-

[40] Está escrita en una letra legible, pero es difícil de leer no sólo porque con el tiempo la tinta de la escritura de una cara de la hoja se trasluce hacia la otra, sino porque la costura del encuadernado del volumen impide leer las palabras finales de los renglones de varias hojas.

cular, quienes podrían "pedir entera satisfacción donde les convenga o tocar pueda" (f. 339r).

Ramírez del Castillo reafirma su opinión recurriendo a la regla 16 del expurgatorio de su época, que manda escrutar "los libros contra religiosos y personas semejantes, por si en ellos se hallare alguna calidad tocante al Santo Oficio, o se lastima el instituto, que es el que su santidad directamente aprueba, y en ninguna manera los religiosos, hasta que los canoniza"; por lo que su dictamen, como ya se dijo, es que el papel "no contiene calidad de la jurisdicción del Santo Oficio", porque "la infamia de los religiosos [que] no pasa a la religión no es calidad del Santo Oficio […] pues en todo el papel no […] toca el instituto, ni se denigra su profesión" (f. 340r).

Basada en esta censura, la Inquisición desestimó la denuncia y la obra no fue prohibida ni mandada recoger, por lo que quizá continuó circulando durante algún tiempo antes de que el asunto cayera en el olvido, aunque, gracias al celo de Lozano, el ejemplar que quedó archivado en el expediente logró llegar hasta nosotros, y podrá continuar reviviendo sus quejas y su ingenio literario en cada lector al que llegue, ahora, por medio de este ensayo.

Los documentos encontrados no permiten suponer si los hipólitos continuaron su querella en otra instancia y restituyeron su manchada honra, ni tampoco si al final la orden consiguió para sus superiores el lugar que les correspondía en el protocolo ceremonial novohispano, aunque es válido conjeturar que Lozano no lo consiguió, al menos durante su gobierno como general de la orden, porque en agosto 1723 aparece ya como "ex general y actual definidor mayor y prior" del convento del Espíritu Santo (Olvera y Reyes, 2012).

La resolución del conflicto y el dictamen de la censura merecen, sin embargo, algunas reflexiones, pues dan pie para sospechar que quizá el calificador estaba de parte de los detractores de Lozano. El recelo no es ocioso, pues algunos indicios permiten desconfiar de que la Inquisición atendiera la solicitud de Lozano de que el papel fuera revisado por una persona "desapasionada" del asunto. Un dato interesante es que, por lo general, los papeles denunciados eran enviados a dos calificadores, y en este caso no fue así.

Por otro lado, no deja de ser extraño que el calificador elogie la consulta pero no recomiende recoger ni prohibir el papel, con lo cual desestima las quejas del hipólito, pues, aunque si bien es cierto —como insisten tanto el narrador como el censor— que *Los locos de más acuerdo* ataca a personas en lo particular y no a la doctrina, la Iglesia o sus prácticas, ni a la orden, el censor no pudo haber dejado de notar que el escrito era un cruel libelo contra un personaje que, por más que su prestigio estuviera restringido al territorio local, representaba a una orden religiosa que, además, era originaria de la Nueva España. Un calificador más estricto debió haber cuestionado las declaraciones de que el texto estuviera escrito con intención moralizante y correctiva, pues es evidente que su propósito era ridiculizar y denigrar a Lozano y a Balbuena, y de manera tangencial, rebajar a la Orden de San Hipólito y el trabajo que desempeñaba.

En el ejemplar conservado aparecen al margen de algunos pasajes la palabra "ojo", señalando quizá los puntos más ofensivos o cuestionables del libelo, sin que sea posible concluir si provienen de la mano del copista, de la del denunciante o de la del calificador; sin embargo, éste los pasa por alto y ni siquiera los menciona en su censura. Por menos de lo que se dice en este libelo, otras sátiras similares serían prohibidas un poco más adelante, pues bajo el criterio de la misma Regla XVI, pero del expurgatorio del *Índice* de 1790, *Los locos de más acuerdo* incurrían en delito por el hecho de ser un papel anónimo, lo cual lo hacía sospechoso de "perniciosa doctrina"; pero también por aplicar pasajes de la Sagrada Escritura a usos profanos, por las proposiciones "detractorias de la buena fama", ya no de un prójimo cualquiera, sino del superior de una orden religiosa, al cual se ofende en su dignidad y estado, y también por contener "chistes y gracias publicadas en ofensa, o perjuicio y buen crédito" del prójimo (*Índice último…*, 1790: XXV).

Los documentos consultados no aportan elementos como para aventurar alguna hipótesis que confirme esta sospecha; sin embargo, no debe olvidarse que Ramírez del Castillo tenía una estrecha relación con la universidad, a donde el definitorio de la Orden de San Hipólito elevó su consulta, y que el personaje principal de *Los locos de más acuerdo* es un Estudiante, por lo que no sería inverosímil que compartiera el punto de vista del autor del libelo.

Palabras finales

Para concluir, vale la pena recordar que *Los locos de más acuerdo* es una entre muchas otras sátiras que se escribieron con parecidas intenciones y circularon más o menos por las mismas fechas, como la disputa entre el mosquito y la rana (1702-1703), *Cosas del mund*o (1715) y *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller* (1729), estos dos últimos de los que José Miranda y Pablo González Casanova recogieron algunos fragmentos en su antología *Sátira anónima del siglo XVIII*. Sigue siendo una tarea pendiente estudiar estas obras por separado[41] y luego compararlas entre sí, con el propósito de ir rescatando y conformando un *corpus* de la sátira culta prohibida novohispana que, a diferencia de la popular, no ha sido tan estudiada.

REFERENCIAS

Fuentes documentales

AGN. Archivo General de la Nación.

Inquisición, vol. 806, exp. 4, ff. 324-340, Papeles presentados por la religión de san Hipólito mártir, cuyo título es *Los locos de más acuerdo*. México, 1721.

Inquisición (61), vol. 1105, exp. 4, ff. 68-76. *El Sr. Inquisidor General, don Francisco Pérez de Prado y Cuesta, prohibiendo los papeles manuscritos satíricos e impresos anónimos, etc. Junio 6 de 1747. Madrid. 2*

[41] Ya hay avances en ese sentido: En la licenciatura en Letras de la Universidad Autónoma de Zacatecas, Adso Eduardo Gutiérrez Espinoza defendió el 26 de septiembre de 2012 la tesis "La sátira prohibida por la Inquisición. El caso de *Diálogo estoico entre Cacolé y un Cocole bachiller*. Transcripción, edición crítica y estudio", inédita. Como parte de un proyecto apoyado por Ciencia Básica SEP-Conacyt 201, quien esto escribe está preparando un libro en el que, además de recuperar los textos que conformaron la polémica entre el mosquito y la rana, estudia sus aspectos literarios y el contexto histórico en el que se dio, así como los personajes involucrados, cuyo título provisional es *Sátira y controversia religiosa*.

ejemplares. Otros en *ibidem,* vol. 1376, exp. 14, ff. 114-117, vol. 1173, ff. 277-281 (1747) y en Edictos Inquisición (43), ff. 52-55; y en Indiferente virreinal, caja 5087, exp. 4, 4 ff.
Gobierno Virreinal, Reales Cédulas, vol. 70, exp. 14, 2 f. (2 marzo de 1750) y en Inquisición, t. 920, ff. 362 (1749).

Obras consultadas

Beristáin de Souza, José Mariano, 1816-1821, *Biblioteca hispanoamericana septentrional o catálogo y noticia de los literatos que o nacidos o educados o florecientes en la América septentrional española han dado a luz algún escrito o lo han dejado preparado para la prensa*, México: Of. de Alejandro Valdés [Dos volúmenes].

Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglos xviii y xix. Archivo General de la Nación (México), 1992, México: Archivo General de la Nación / El Colegio de México / unam / ipba.

Coughlin, Edward W., 2002, *La teoría de la sátira en el siglo xviii*, Madrid: Juan de la Cuesta.

Díaz de Arce, Juan, 1762, *Libro de la vida del próximo evangélico el venerable padre Bernardino Álvarez*, México: Impr. Nueva Antuerpiana.

Fernández de Lizardi, José Joaquín, 1990, *Obras VII. Novelas. El Periquillo sarniento. (Tomos I y II)*. Recopilación, edición, notas y estudio preliminar de María Rosa Palazón, México: unam.

Fernández de Lizardi, José Joaquín, 1968, *Obras II. Periódicos. El Pensador Mexicano*. Recopilación, edición y notas de María Rosa Palanzón y Jacobo Chencinsky. Presentación de Jacobo Chencinsky, México: unam.

Florescano, Enrique e Isabel Gil Sánchez, 1977, “La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico, 1750-1808”, en *Historia general de México*, vol. II, México: El Colegio de México.

Gómez, José, 1986, *Diario curioso y cuaderno de las cosas memorables en México durante el gobierno de Revillagigedo (1789-1794)*. Versión paleográfica, introducción, notas y bibliografía de Ignacio González Polo, México: unam-Instituto de Investigaciones Bibliográficas.

GONZALBO AIZPURU, Pilar (coord.), 2005, *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. III "El siglo XVIII: entre tradición y cambio", México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, 1986, *La literatura perseguida de la crisis de la colonia*, México: Secretaría de Educación Pública.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, 1951, "La sátira popular de la ilustración", *Historia Mexicana*, vol. I, núm. 1, pp. 78-95.

HODGART, J. M., 1969, *La sátira*, Madrid: Guadarrama.

Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar: para todos los reynos y señoríos del católico Rey de las Españas, El Señor Don Carlos IV. Contiene en resumen todos los libros puestos en el Índice Expurgatorio del año 1747, y en los Edictos posteriores, hasta fin de diciembre de 1789. 1790, Madrid: Imp. de Don Antonio de Sancha.

MÉNDEZ, María Águeda, 2001, *Secretos del Oficio. Avatares de la Inquisición novohispana*, México: UNAM.

MIRANDA, José y Pablo González Casanova, 1953, *Sátira anónima en el siglo XVIII*, México: Fondo de Cultura Económica.

Nuevo Pequeño Larousse ilustrado, 1951, *Diccionario enciclopédico* publicado bajo la dirección de Claude y Paul Augé. Adaptación española de Miguel del Toro y Gisbert, Buenos Aires: Larousse.

PÉREZ MARCHAND, Monelisa, 1945, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México: El Colegio de México.

RUIZ MEDRANO, Carlos Rubén, 2001, *Fiestas y procesiones en el mundo colonial novohispano: los conflictos de preeminencia y una sátira carnavalesca del siglo XVIII*, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

TERÁN ELIZONDO, María Isabel, 1999, "Los estudios sobre la sátira novohispana: Los primeros exponentes", en *Saber Novohispano III*. De: María Isabel Terán Elizondo (coord.), Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas / El Colegio de Michoacán, pp. 213-238.

TORIBIO MEDINA, José, 1989, *Historia de la imprenta en México (1539-1821)*, vols. III y IV (1685-1717), México: UNAM [Edición facsimilar].

VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro, 1987, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México: Fondo de Cultura Económica.

Referencias electrónicas

Biblia. S.f. El Vaticano. Disponible en http://www.vatican.va/latin/latin_bible.html (consultada en marzo de 2014), [Versión en latín y castellano].

drae. *Diccionario de la Real Aacademia Española*. Disponible en http://buscon.rae.es (consultado en marzo de 2014).

Dominicos. Orden de Predicadores. S.f. "Maestros de la Orden". Disponible en http://www.dominicos.org/familia-dominicana/frailes/notas-historicas/maestros-de-la-orden (consultado en marzo de 2014).

Gómez de Silva, Guido, 2001, *Diccionario breve de mexicanismos*, México: Fondo de Cultura Económica. Disponible en http://www.academia.org.mx/dicmex.php (consultado en marzo de 2014).

Olvera Calvo, María del Carmen y Ana Eugenia Reyes y Cabañas. 2012, "El gremio y la cofradía de los canteros en la ciudad de México", *Boletín de Monumentos Históricos*. Tercera época, núm. 2, pp. 43-56. Disponible en http://www.boletin-cnmh.inah.gob.mx/boletin/boletines/3EV2P43.pdf (consultado en marzo de 2014).

Reyes Palacios, Felipe, 2010, "*El payo* atribuido a Fernández de Lizardi, una comedia de figurones", *Literatura mexicana*, vol. XXI. núm. 1. Disponible en http://www.revistas.unam.mx/index.php/rlm/article/view/19445 (consultado en marzo de 2014).

Rodríguez Valencia, María Luisa, 2012, "Antología y estudio de sátiras menipeas novohispanas del siglo xviii", Tesis de doctorado. Universidad de Salamanca. Disponible en http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/121416/1/DLEH_RodriguezValenciaML_Tesis.pdf (consultada en marzo de 2014) [Inédita].

CATALEPSIA, DEMONIOS FAMILIARES Y VIDA PICARESCA: EL MÉDICO CONVERSO JUAN MÉNDEZ NIETO VENCE A LA INQUISICIÓN DE CARTAGENA DE INDIAS (1611)

José Manuel Pedrosa
Universidad de Alcalá

Juan Méndez Nieto fue un médico que nació en el pueblo de Miranda do Douro, en Portugal, en el seno de una familia conversa, en 1531. En los *Discursos medicinales* que empezó a escribir en 1606 y remató en 1611 dio muchos detalles y contó numerosas anécdotas (a veces muy pintorescas y chuscas) acerca de sus años de estudiante de medicina en la Universidad de Salamanca, en la que se sabe que estuvo matriculado en Artes desde 1551 hasta 1554 y en Medicina desde 1554 hasta 1559. No hay constancia de que alcanzase el título de licenciado, ni mucho menos el de doctor. Pero ejerció en los años posteriores el oficio médico en Arévalo, Toledo y Sevilla, ciudad esta última en la que se casó, contra el deseo de la familia de ella, con una dama de la baja nobleza. Acosado por los parientes de su esposa, que no aceptaban a quien consideraban un converso arribista, decidió poner tierra de por medio y en 1561 pasó a la isla canaria de La Palma, con la aspiración de seguir después camino hacia América. A Santo Domingo llegó en 1562, y allí estuvo trabajando hasta 1569, molestado de continuo por sus rivales médicos y por las autoridades locales, que se aprovechaban del hecho de que los conversos procedentes de la península, y también cualquier persona que fuera nativa de Portugal, tuvieran vedado establecerse en las Indias españolas. El proceso que la Inquisición dominicana acabó instruyendo contra él (el legajo correspondiente se conserva hoy, en parte, en el Archivo de Indias) le animó a buscar los aires más tolerantes de Cartagena de Indias, y allí se fue con su esposa, que le había seguido desde Sevilla, y los cinco hijos que habían tenido. En aquella ciudad siguió ejerciendo su oficio entre sospechas y conflictos continuos, en especial a partir del

momento en que, en 1610, se estableció en la ciudad el tribunal de Penas del Santo Oficio de la Inquisición.

Escribió entre 1607 y 1611, en Cartagena de Indias, unos *Discursos medicinales, compuestos por el liçençiado Juan Méndez Nieto, que tratan de las marabillosas curas y sucesos que Dios nuestro señor a querido obrar por sus manos en çinquenta años que a que cura, ansí en España como en la Ysla Española y Reino de Tierra Firme, adonde á resydido lo más del tiempo; de las quales resulta mucha gloria y alabanças al mismo Dios que las obró y no poco provecho a los próximos, mayormente a los que profesan y exercitan el arte médica, si con atención y ánimo benévolo fueren leídos. Escritos en Cartagena Indiana año de 1607, y de hedad del autor 76, a gloria y honrra de Dios nuestro Señor y por aprovechar a sus próximos. Van repartidos en tres libros: en el primero se escrive lo suçedido en España; el segundo trata de los suçesos de la isla Española; y el tercero del Reyno de Tierra Firme. Dirigido al Liçençiado Alonso Maldonado, oydor del Consejo de Yndias del Rey Nuestro Señor*.

Una de las obras literarias más singulares, estrafalarias y desconcertantes de las que vieron la luz en el Barroco. La dedicatoria lleva la fecha del 1 de julio de 1611, pero la aprobación para la impresión del libro, cuyo coste proveyó el autor, no sería extendida hasta el 16 de enero de 1616, en Madrid. Méndez Nieto estaba ya por entonces ciego y con la salud menguada, a pesar de que pocos años antes había presumido de tener muy buena vista: "Yo al presente estoy escriviendo esto en 23 de noviembre de 1606, a las tres horas después de medianoche, con mi propia mano y sin antojos, siendo de edad de 75 años. A Dios sean dadas, por ello, muchas gracias" (Méndez Nieto: 1989: 30. Grafía original). Murió en 1616 o muy poco después, sin que la obra de su vida llegara a ser impresa, pues parece que sobrevinieron recelos y sospechas en relación con sus contenidos. El manuscrito se conserva hoy en la Biblioteca Universitaria de Salamanca. Se tiene, además, noticia de otros dos libros suyos, largamente gestados y hoy perdidos, que recibieron también la licencia pero no los honores de la impresión: uno fue *De la facultad de los alimentos y medicamentos yndianos* (que a veces citó el autor como *De alimentarum facultatibus Indiorum*) y el otro el *Tratado de las enfermedades práticas deste Reino de Tierra Firme*.

Juan Méndez Nieto es, por desgracia, un relativo desconocido para nuestros historiadores y para nuestros historiógrafos de la literatura. Marcelino Menéndez Pelayo no se interesó por él en su magna *Historia de los heterodoxos españoles*, en la que con muchos méritos le correspondería estar; pero sí lo menciona en su *Historia de la poesía hispano-americana* (1911), en concreto en el capítulo IV, el dedicado a Santo Domingo. Aunque de manera elíptica, reproduciendo una información que "me comunicó en 1895 mi difunto amigo y sabio compañero D. Marcos Jiménez de la Espada, en carta cuyos principales párrafos voy a transcribir literalmente". Tales párrafos se fijan más en la vena satírica de los versos que Méndez Nieto sembró a lo largo de sus *Discursos* que en cualquier otro aspecto de su vida y de su obra, como si Espada (quien promovió pero no terminó la edición del manuscrito) y Menéndez Pelayo no se acabaran de tomar demasiado en serio el otro historial (el biográfico y el narrativo) del médico (Menéndez Pelayo, 1948: 315-319). Su vida y su obra tampoco fueron sometidas a revisión, aunque lo merecían de sobra, en las *Vidas mágicas e Inquisición* (1967) ni en ninguna otra de las obras de don Julio Caro Baroja. Acaso porque la mayor parte de las correrías de Méndez Nieto tuvieron como escenario América, y no la España a la que permaneció casi siempre atento don Julio. En la historia más reciente y actualizada con que contamos ahora de la literatura española del Barroco, la de Pedro Ruiz Pérez, el nombre de Méndez Nieto no es siquiera mencionado (Ruiz, 2010).

Su figura atrajo, sin embargo, la atención de tres grandes eruditos: el historiador de las mentalidades Marcel Bataillon (Bataillon, 1969: 23-60), y los historiadores de la medicina Carlos Rico Avello (1952: 87-89; 231-233; y Rico, 1974) y Luis S. Granjel (en Méndez, 1989), quienes pusieron énfasis sobre los aspectos más conflictivos y heterodoxos de su actividad, y consideraron que en la construcción de su personalidad y de su obra jugaron un papel esencial la necesidad de disfrazar sus orígenes conversos y de crearse una identidad desmesuradamente novelesca que rayaba muchas veces en la farsa y en el engaño. Hasta el punto de que Rico Avello publicó en 1974 un libro que llevaba el significativo título de *Vida y milagros de un pícaro médico del s.* XVI *(Biografía del Bller. Juan Méndez Nieto).*

Unos cuantos críticos más han dedicado monografías, por lo general breves, al estilo literario dúctil e inventivo, propenso al relato ligero y a la interpolación de versos humorísticos, de Méndez Nieto (Arrom, 1985: 1-16; Senabre, 1994: 89-96; Domínguez, 2010: 49-60).[1] Aunque no faltan quienes han decidido, por el contrario, tomarse bastante en serio su figura y elevarlo a la categoría de cuasi fundador de la medicina (y de la literatura) hispanoamericana, de ojo clínico notablemente perspicaz, y hasta de pensador y educador profundo y sincero (Martín, 1987: 45-48; Castillo, 1990: 355-440; Carreras, 1991: 865-872; Martelo, 2006: 53-76; Solano, 2007: 385-442; Paéz, 2008: 140-151).

Helí Hernández Ayazo, quien ha estudiado en profundidad su vida y su obra, y que anuncia una tesis doctoral que se titulará "Los inicios de la medicina en Cartagena de Indias, siglo xvi. Análisis de la obra de Juan Méndez Nieto *Discursos medicinales* desde la perspectiva histórico-educativa", encabeza ese movimiento reivindicativo del método y de la altura y dignidad científicos del autor:

> Sin duda el licenciado Méndez Nieto nos trajo su saber médico a la altura de su tiempo, la farmacopea predominantemente botánica. Fue un verdadero educador de profanos y médicos que se erigió en un referente ético de la profesión. Además, precursor de la medicina clínica, no sólo por su experiencia semiológica, sino que fue capaz de pensar en términos fisiopatológicos y aún de localizar el proceso morboso, que ya es bastante significativo, habida cuenta de su escaso conocimiento anatómico y la atrasada mentalidad médica de la segunda mitad del siglo xvi (Hernández, 2011: 93).

La lectura en profundidad de los *Discursos medicinales*, de Juan Méndez Nieto, creo yo que no admite compartir tan positiva opinión. Cierto es que es obra trufada de términos y párrafos cifrados en aparatosa jerga médico-farmacéutica-botánica, que está escrita con enormes vehemencia y convicción y que, de creer a pies juntillas lo que dice su poco modesto autor, nos obligaría a inclinarnos ante él como faro difícilmente

[1] Sara Cristina Coterillo Díez se fija en algunos elementos estilísticos de la prosa de Méndez Nieto (2007: 348).

igualable en la historia de la medicina. Pero un análisis fría y cautelosamente crítico no puede pasar por alto sus muchísimas debilidades e incongruencias, ni obviar que bajo su cháchara tecnicista bulle un espíritu en absoluto especulativo y precientífico, más inclinado al discurso del charlatán tibiamente ilustrado que al del practicante de cualquier medicina empírica. En parte porque Méndez Nieto tendría a buen seguro (y se vería obligado a tener) mucho de charlatán, y en parte porque la medicina de su tiempo estaba sumida todavía en las penumbras de la superstición mágica. El médico de origen portugués tenía además una razón adicional y poderosísima, como más adelante analizaremos, para urdir una autobiografía tan llena de falsedades como la que nos entregó: le tocó sufrir una época dominada por la más desquiciada arbitrariedad política y religiosa, y su respuesta frente a ello fue oponer una escritura surrealista, dislocada, fantasmagórica, llena de pistas falsas y de equívocos.

El Discurso III:24 de Méndez Nieto que vamos enseguida a diseccionar se nos va a mostrar como ejemplo muy representativo de ello; pero cualquier otro que escogiéramos al azar dentro de su libro no haría más que corroborar nuestros juicios. Es más: tras la milagrería laica e improbable que destila, la farmacopea y dietética disparatadas que publicita y las inmoderadas autoalabanzas que saturan sus páginas, creo que no hay más remedio que ver una voluntad de sátira contra el mismo autor y contra sus ingenuos lectores; aparte, claro, de contra los villanos que desfilan por sus páginas a medida que Méndez Nieto va haciendo el recuento de su vida. El vulgo, sus rivales médicos y los inquisidores cumplen ese papel de oponentes en el caso concreto del Discurso III:24 en el que enseguida nos centraremos. Pero los poderes taumatúrgicos que Méndez Nieto se atribuye a sí mismo y los alardes que despliega frente a sus enemigos, en ese capítulo y en otros, se entienden mejor a la luz del subtítulo que lleva la obra, “*que trata de las maravillosas curas y sucesos en cuarenta años que ha que cura*”. Con ese calificativo, el de “maravillosas”, Méndez Nieto y sus lectores sabían bien que se asociaba más a la ficción desbocada que a la crónica realista. Un guiño tan travieso como sutilmente motivado que ha de ponernos sobre aviso de que el discurso presuntamente autobiográfico que vamos a leer debe tener algún gato poético encerrado.

Los *Discursos medicinales*, de Juan Méndez Nieto, son, en una opinión mía personal que coincide en buena medida con las de Bataillon, Rico Avello o Granjel, una autobiografía barrocamente exagerada y falseada, mentirosa con ingenio, urdida en clave carnavalesca muy poco disimulada. Un discurso muy próximo al que pudiera desplegar un charlatán o un ilusionista. Con puntos de sintonía (seguramente casual o no directa) con la consideración cómico-paródica que de las enfermedades de la locura y de la credulidad (tan próximas entre sí, por cierto) construyeron el Cervantes del *Quijote* o del *Retablo de las maravillas*; con analogías también con ciertas autobiografías de místicos andariegos, en especial con el *Libro de la vida*, de Teresa de Jesús, que narra los andares de la monja carmelita, que estuvo enfrentada siempre, como le pasó a Méndez Nieto, a enemigos poderosos que ponían en duda su carisma religioso, igual que a Méndez Nieto le discutían el carisma médico; y con puntos también de contacto, aunque muy ambiguos y problemáticos, con el género de la novela picaresca. Enclavado todo ello en la carne viva de un conflicto mental y social agudísimo: el de la condición de converso del médico, en un mundo que era en absoluto hostil a esa identidad.

La relación de los *Discursos medicinales* con la novela picaresca ha sido sugerida por más de un crítico. Recuérdese el título del tratado que publicó Rico Avello en 1974: *Vida y milagros de un pícaro médico del s. XVI (Biografía del Bller. Juan Méndez Nieto).* Algún otro estudioso ha definido a Méndez Nieto como "pícaro médico del siglo XVI, nacido en 1531, que a los ocho años es llevado a Salamanca, tiene un primer maestro ciego y toda su vida, excepto su viaje a América, es idéntica a la del Lazarillo. Luego escribe su vida en 1607, a los 76 años" (Carrillo, 1986: 361-362). Síntesis que de manera bastante simplista y forzada pretende tender puentes entre las dos obras. Lo cierto es que hay analogías que no se pueden negar entre las presuntas autobiografías de Lázaro de Tormes y de Juan Méndez Nieto, sobre todo en lo que respecta a sus mocedades salmantinas. Pero de ahí a que sus "vidas" sean "idénticas", dista un abismo. Marcado, para empezar, por el hecho de que Lázaro de Tormes fue un personaje fabuloso de principio a fin, mientras que Juan Méndez Nieto fue persona de carne y hueso, aunque muy propenso a la exageración fabulosa. No se puede, en mi opinión, colgar a la obra de

Méndez Nieto la etiqueta de *novela picaresca*, pese a que su protagonista salió de los ambientes estudiantiles de Salamanca, actuó muchas veces como desenvuelto *trickster* o burlador, y su voz cantante en primera persona presuntamente autobiográfica es característica de ese género. Su deriva personal entre España y América, su muy matizada y dinámica psicología, sus protestas (muchas veces legítimas y contrastables) de historicidad, su poética originalísima, la adscribirían más bien al género de la autobiografía exageradamente barroca.

En cualquier caso, la crítica más seria y más actualizada no ha solido situar los *Discursos medicinales*, de Juan Méndez Nieto, dentro de ninguna órbita, ni central ni periférica, de la novela picaresca.[2] Lo que nos reafirma en que es obra que no puede adscribirse ni mucho ni poco a tal género, por más que tras su protagonista, jactancioso, inventivo, burlador, que busca abrirse paso a codazos en una sociedad que con sus prejuicios antisemitas busca impedir siempre su promoción, incluso su supervivencia, tenga rasgos de *trickster* charlatán y engañador. Los *Discursos medicinales* son, en fin, la autobiografía novelada de un sujeto histórico que se vio obligado a vivir bajo varios disfraces y que tuvo muchos resabios de pícaro. Pero una autobiografía de una persona de vida apicarada no es, a fin de cuentas, una novela picaresca.

Ello no le quita ningún mérito a la obra de Méndez Nieto. Más bien al contrario: se lo da, porque los *Discurso medicinales* son unas memorias en verdad desconcertantes, inclasificables, sin parangón apenas en su tiempo. Escritas, por lo demás, en una prosa viva, dúctil, carnosa, llena de registros, colores y acentos, que recuerda tantas veces el registro nervioso y expresivo de Teresa de Jesús.

El Discurso 24 del Libro III es, según se anunció antes, ejemplo paradigmático del inventivo desparpajo del autor. En las páginas que siguen lo reproduciré en su integridad para que cada lector pueda hacerse su propia opinión. Pero conviene ahora avanzar que cuenta cómo ofició Méndez Nieto una cura de verdad taumatúrgica a un enfermo que llegó a estar sumido en un estado de "paroxismo" o catalepsia del que volvió de forma prodigiosa a la vida en el preciso instante (el de la mágica

[2] Téngase en cuenta que el nombre de Méndez Nieto ni asoma siquiera en la monografía canónica de Meyer-Minnenmann y Schlickers (2008).

medianoche) en que el médico (viejo, enfermo, postrado en cama y sin examinar nunca al paciente de modo directo) auguró que se recuperaría. Ésta es la irónica y acaso irreverente recomendación que hizo el médico converso a la esposa del enfermo:

> Lo que tyene de azer es yrse a su casa y poner a su marido en medio del aposento o sala en un colchón, con una vela ençendida de cada lado, y encima poca ropa, y el Cristo y las ymágines a un lado, y guárdenlo desta manera sin echarle cosa por la boca asta medianoche y, si entonçes no bolviere, entiérrenlo luego de mañana (Méndez Nieto, III, 24). [3]

Y esto es lo que, conforme al disparatado relato de Méndez Nieto, sucedió en el momento preciso en que él había anunciado que sucedería:

> Y quando vino el punto de medianoche, ¡o bondad ynmenssa de Dios que no puedes mentir, y hablaste sienpre en lo tocante al ofiçio por my indyna boca!, el enfermo se sentó en la cama syn ayuda de persona alguna; y, començando a llamar a su hija mayor, dizía:
> —Marequita, Marequita, dy a tu madre que me dé algo de comer.

Como apreciará el lector que lea con detalle el episodio completo que enseguida reproduciré, cuantas más protestas de veracidad aparecen sembradas en él, tanto más grotesco, desorbitado, ridículo resulta todo: la aseveración de que Méndez Nieto, viejo y enfermo, curaba *de oídas*, sin ver siquiera al enfermo, es imposible que reflejase ninguna práctica médica empírica; el festival de orines, cámaras (excrementos), vómitos y hasta "ramentos y pedaçillos de tripas" que salían del enfermo tiene un tufillo sospechosamente carnavalesco, casi rabelaisiano; la pintura del paciente, "todo azul y sin rastro de pulso ny respiraçión, los ojos quebrados y en blanco y la boca llena de moscas" resulta a todas luces desmesurada; el chiste del pariente que intenta acuchillar al enfermo que vuelve a su ser, convencido de que estaba poseído por el diablo, parece sacado del más ridículo entremés.

[3] Cita del fragmento recuperado al final de este estudio, por lo que no se anota su procedencia en cada caso (N. del A.).

Tal acumulación de despropósitos es posible que deje entrever un sentido algo más comprensible cuando advertimos que en ese punto se apersona en el sainete nada menos que el bachiller Juan Fernández, provisor del Santo Oficio y acérrimo enemigo del médico. El turbio inquisidor se aplica a considerar el rumor que empezaba a extenderse de que una sanación tan dramática e inexplicable tenía que haber sido obtenida mediante el favor de ciertos [demonios] familiares que debía de tener el médico a su servicio. En un ejercicio, si creemos a Méndez Nieto, de abusiva prevaricación:

> Éste, pues, viendo la puerta abierta al mayor de sus deseos, fabricó luego cabeça de proçeso contra my, no menos que por vía del Santo Ofiçio, sin ser inquisidor apostólico ny tener partes para poderlo ser, y hallando copia de falsos y apasionados testigos que juraron que lo que entonces pronostiqué y otras vezes avía pronosticado no estava escrito, ny por humana y aprovada çiençia se podía saber, por lo qual tenían por muy çyerto que tenía familiar que me lo enseñava y dizía.

La entrada en escena del Santo Oficio da pie para que Méndez Nieto salde algunas de las cuentas que tendría pendientes con la policía inquisitorial que desde su nacimiento no había dejado de amargarle la existencia. Logra, de hecho, la recusación del provisor y el desistimiento de la investigación, con la argucia de que estaba en condiciones de desvelar que su enemigo Juan Fernández era hijo de un mesonero (oficio que se tenía por muy infame, propio de moriscos y ladrones) de Almodóvar del Río, en Córdoba (en una comarca de Andalucía que tenía cierta densidad también de población morisca); y de acusarle además de "que avía conprado el provisorato al obispo Symancas, quando se fue a España para azer dexación del obispado". Es decir, que Méndez Nieto tuvo el atrevimiento de achacar a su siniestro inquisidor, sin mostrar ningún pelo en la lengua, el pecado y delito de simonía o compra de posiciones y prebendas eclesiásticas, y también el de restregárselo una y otra vez por las barbas, tantas veces como le aplicó (y fueron siete) el malintencionado apodo de "Symón". De modo que, entre las muchas burlas del principio del *Discurso* III: 24 y las punzantes veras de su final, Méndez Nieto se las arregló para deslizar una descalificación tan ingeniosa como

valiente de la Inquisición en tanto que institución, y de sus sicarios como individuos faltos de ética y legitimidad. ¿Quién se atrevió a tanto en aquellos días?

Conviene señalar, por otro lado, que este episodio jocoserio, medio hilarante y medio épico (porque termina con la victoria del David converso contra el Goliat inquisitorial), de la autobiografía novelada de Juan Méndez Nieto, por contener una de las descalificaciones del Santo Oficio más profundas y radicales de todas las que fueron puestas por escrito en nuestros Siglos de Oro, es probable que tuviera que ver con las demoras y la cancelación final del proceso de impresión del manuscrito de los *Discursos medicinales* que seguía su curso en Madrid. Importa asimismo destacar que estamos ante un relato y un libro que resultan también muy singulares porque reflejan, desde la voz (triunfante, cosa rara) de la víctima, y no desde la perspectiva por lo general arrogante del instigador de la persecución, la atrabiliaria violencia social y cultural que aplicaba la Inquisición en las tierras que estaban bajo el dominio imperial. Por cierto, que el hecho de que Méndez Nieto mencione unas cuantas veces al Santo Oficio permite fechar este capítulo casi final de sus memorias en el año 1610 o muy poco después, si se tiene en cuenta que tal institución se instaló de manera oficial en Cartagena de Indias en ese año, y que Méndez Nieto firmó la dedicatoria de su libro el 1 de julio de 1611.

Pero, sobre todo, este episodio III: 24 de los *Discursos medicinales* nos permite reconsiderar por completo el *ars poetica* de Méndez Nieto, y entender al médico instalado en Cartagena de Indias como un ingenio de inteligencia más asentada que lo que sus carnavalescos escritos harían suponer, y que aprovechó la coartada del sinsentido y la poética del disparate para hacer una crítica social y política durísima del imperio español de su tiempo. Su inclinación casi enfermiza a la fabulación hiperbólica acaba justificándose como la reacción, trabajosamente elaborada, ante la superchería hiperbólica que articulaba la vida social y simbólica del imperio español de entonces. Estrategia, en fin, de hombre viejo, enfermo, sufriente y desengañado para, mientras se ponía en evidencia a sí mismo y a quienes conoció e hizo desfilar por sus memorias, desnudar sobre todo la ininteligibilidad y la perversidad de su sociedad y de su época.

En artículos próximos pienso seguir desvelando algunas claves de la poética desquiciada y corrosiva de este autor y de este libro,[4] a caballo siempre entre la mitologización de sí mismo, la parodia desenfrenada de todo y de todos, y la cruda denuncia de la mentalidad enferma del momento histórico que le tocó vivir. Ahora es el momento ya de que cada uno se haga su propia opinión leyendo este

Libro 3. Discurso 24. *Trata de una cura y pronóstico que hize a Françisco Leal, vezino desta çyudad de Cartagena Yndiana, que espantó el mundo todo y fue causa de mucho escándalo y mormuraçión; y lo mismo hará agora a los que lo leyeran antes de leer la razón que para dizirlo uvo*.

Aviendo llegado a esta çyudad de Cartagena del Nonbre de Dios, la sesta y última vez que a ella fuy con la flota, coxo y muy enfermo, y aviéndome durado la enfermedad poco menos de tres años, no por eso dexava de curar toda la çyudad dende la cama, adonde estava muy flaco y sin poderme menear della ny rebolver, si no me rebolvían; tanto era my dolor y mala ventura y tanta la fe que comigo tenían todos, que tenían por más açertado curarse comigo por relaçión y sin verlos que con los demás, aunque los visitasen muy a menudo.

Suçedió, pues, que en este tienpo llegó tanbién a ella Françisco Leal, honbre pobre y casado, con cantidad de hijos, que avía ydo a Guinea por marinero, para poder sustentarlos, y allá enpleó en negros, que bien negros fueron para él, el poco caudal que llevava. Y como a la venida encontrase con Juan Françia, quytóle los negros y todo lo demás que traya y echólo muerto de hanbre, aunque harto de palos y bien molido, en un monte lexos de la çyudad, adonde llegó a pie, y tan maltratado que no tardó mucho en darle unas cámaras de sangre tales, tantas y tan finas, quanto lo eran las causas y razones que para ello avía.

Era este honbre de edad de 35 años, sang[u]ino de su conplisión, robusto y para mucho trabajo. Y, como de antes yo lo curava a él y toda su casa, afligióse mucho, quando supo que yo estava enfermo y no lo podía visitar, y púsosele en la ymaginaçión que, sy yo no lo curava, se avía de morir; y dixo a la muger, quando quiso llamar médico que lo curase, que más quería que lo curase yo donde mi cama que otro qualquiera visitándolo a menudo, assy por la fe que

[4] Por ejemplo, Pedrosa (s.f.).

tenía comigo, por lo aver curado otras vezes, como porque no tenía con qué pagarle las visitas, que venía robado, y para comer él y sus hijos era menester buscarlo de limosna.

Vino la muger a my cassa y, trayéndome la urina y cámara en un plato, me relató con muchas lágrimas y sentimiento todo el casso. Y, viéndola tan triste, pobre y afligida, le dixe cómo yo estava poco menos enfermo que su marido, y tan neçessitado de salud como él, mas, por que Dios, que es el verdadero médico, acudiese a la mya, quería yo acudir a la suya y azer dende ally, enfermo como estava, todas mis diligençias para que la alcançase; y que Andrés Goncález, boticario, avía luego de venir a hablar conmigo, para otros enfermos que tanbién desde my casa curava; que acudiesen a él, que le proveería lo que tenía de azer. Fuése la muger, que está oy biva, muy contenta por la botica y, rogando al boticario acudiese luego a tomar razón de lo que avía de azer, bolbió luego ella y lo truxo consigo.

Díxele al boticario que fuese allá y le diese al enfermo un xarave de endibia con agua de lo mismo, quatro onças del agua con tres del xarave, como yo sienpre acostunbro dar, y lo hiziese sangrar luego de la mano derecha de la vena del hígado y, hallándole pulso costante, le sacasen syete o ocho onças de sangre; y luego le mandase almaçigar agua, y que della y no otra bebiese, y en ninguna manera vino, por quanto las cámaras eran atroçes y muy peligrosas, causadas de una colora muy requemada, synçera y mordaz, que le baxava despedaçando las tripas, por lo qual no convenía que le diesen vino tinto ny blanco ny chicha ni cosa otra alguna a beber más de la agua almaçigada; y que al comer le diesen de un pollo asado y una naranja duçe, y a çenar una almendrada bien cozida, migada con un poco de bizcocho o pan bueno, y ésta se le diese a las tres de la tarde y la comida a las nueve del día, y a una o dos horas de la noche otro xarave como el de la mañana; y que me truxesen cada mañana una cámara sola en un plato blanco, que de la urina en este mal no ay de qué azer cuenta, porque la frequençia de las cámaras no dexa guardar urina ny tomarla en cantidad ny tyenpo sufiçiente.

Hízose todo con la diligencia que el casso demandava; y, bolbiendo otro día de mañana a ver la cámara que mandé me truxesen, dixe al Gonçález, quando vino para visitar los enfermos que yo curava, que bolbiese a azer otro tanto a este enfermo como el día antes, eçeto que la sangría fuese de la mano yzquierda y de la vena del baço, y que al día siguiente, al amanecer, le diese la purga que se sigue.

Tome de xarave rosado de nueve ynfusiones, tres onças; de pulpa de tamarindos y de cortezas de myrobálanos çetrinos, de cada qual media onça; desatado en agua de verdolagas. Se le dará a beber bien meneado todo, de suerte que no quede asiento, a la hora que dicho tengo; y sy sobre ella quisiere dormir lo puede azer, por más leve y benedita que sea la purga y algunos modernos lo contradigan. Enxaguaráse la boca, en la acabando de beber, con dos tragos de agua cruda, y los trague adentro, y luego con otros dos, y los eche fuera; que esto se aze por razón de las reliquias que en el gaznate se quedan represadas, para echarlas abaxo y que no dañen a la garganta y la inflamen, como lo suelen azer en las purgas, mayormente que son escamoneadas, y tanbién porque quitan la aspereza y mal sabor que en ella queda, que suele provocar a vómito. Después de lo qual se le darán dos azeytunas que masque y chupe, o una guayava, pera o mançana en que muerda, y una lima, limón o çydra que huela, y en su defeto un paño mojado en vinagre, para más seguridad del vómito.

Purgóse el enfermo y hizo de humor colérico catorze cámaras sin mezcla de sangre, y luego, al otro día, que era el quarto de la enfermedad, porque todo esto se hizo en tres días, como sienpre se deve azer, por tener como tiene esta enfermedad mucho riesgo en la tardança, que aun sin ella lo tiene, como Holerio lo dize, que la llama enfermedad funeral en las primeras palabras que de ella escrive "Dysenteria funeralis est morbus: Holerius, in Praxi, c. proprio"; y assy, el enfermo que della uviere de escapar tiene de ser curándolo mui en breve, con mucha diligençia y cuydado, letras, prudençia y graçia particular, que de todo esto tyene más necessidad que muchas otras.

Llegado, pues, que fue el quarto día, entró con muchas cámaras de sangre y flaco de la larga evacuaçión pasada y poco comer. Acudió luego la muger con la cámara y una poca de mala urina; y, viéndola mui congoxada y llorosa, por ver tan malo el marido, le dixe, por consolarla, más que por otra cosa ny señal buena que para ello uvyese, que no se fatigase, que no se moriría su marido con la ayuda de Dios. Y con esto le ordené dos onças de açúcar rosado que le diese luego a comer y un enplasto de diafenicón que le pusiese en la barriga, con medio quartillo de agua de verdolagas que bebiese sobre el açúcar rosado, y que le echasen dos melezinas de talvina de afrecho con un poco de açúcar moreno, y luego, en pos dellas, una de caldo de azeytunas con una onça de sevo de macho o cabra; y que esta misma melezina se le echase de quatro en quatro horas, porque las cámaras gastan en este tyenpo, y aun en menos, la delgada capa que del sevo las tripas toman, y por eso es necessario echárselo a menudo;

y, juntamente con esto, le mandé que tuviese pies y manos metidos en vinagre cozido con cantidad de limaduras de hierro, que es un grande remedio, por espaçio de media hora a la mañana y otro tanto a la tarde. Con que la despedy tan contenta que contava ya el marido por sano; y, preguntándole los vezinos por él, les respondió que ya yo le avía dicho que no se le avía de morir, que con aquello no tenía ya pena ny miedo a la enfermedad, tanto es el crédito que sienpre an dado a mys pronósticos.

Passó el quarto con estos remedios y buenas esperanças, aunque bien mostró en él la enfermedad su gravedad y maliçia, porque le dio un paroxismo que lo tuvo dos horas syn habla y con poco pulso. Ynbiómelo a dizir la muger por un sobrino suyo a grande priesa. Proveyle que lo roçiasen la cara con vino blanco oloroso y de tynto bueno le echasen dos tragos por la boca. Hiziéronlo assy; y, en bolbiendo, mandé que le diesen el santo sacramento, por quanto avía ya confesado. Diéronselo, y con todo eso estava la muger muy contenta y satisfecha de que no se avía de morir, por lo que yo le avía dicho.

Entró en el quinto, yendo sienpre de mal en peor, que no le aprovechavan los muchos y buenos remedios que se le azían. Y desta manera passó el quinto y sesto día, en el qual echava ya ramentos y pedaçillos de tripas, que lo ayudavan a morir. Y desta manera entró en el seteno muy fatigado y con poca esperança de vida, aunque la muger grande la tenía, confiada en lo que le avía dicho; y aun yo estava ya confiado en lo mismo, tan solamente por no ver en él otra cosa, ny señal que le prometiese salud ni dexase de condenarlo a muerte. Y asy, en llegando que llegó al medio del seteno, que fue a las diez del día, le dio otro paroxismo que le puso los ojos en blanco y lo dexó sin habla y sin pulso, al pareçer de los que se lo tentaron. Y, aviéndole hecho todas las diligençias que yo le mandé azer quando tuvo el otro, y viendo que no le aprovecharon ny tenía muestra de vida, acordaron todos los que ally estavan que lo amortajasen. Y la buena muger carga de todos sus hijos y del sobrino, y otros muchos que se le llegaron, y viénese a my casa al punto de medio día; y, en subiendo a la sala, se arrojó en el suelo y comiénçase a messar dando mil gritos, y los hijos y gente que con ellos venían otros tantos, de suerte que alçaron un alarido que juntaron medio pueblo a ver lo que era, y lo que avían de azer sobre el muerto lo vinieron a poner ally por obra sobre my.

Como yo entendiese la bozería y gryta que azían, y la oyese sin saber quién la dava, que estava en mi aposento echado, muy flaco y enfermo, y el ruydo y planto fuese como quando se muere el señor de la casa, entendy ver-

daderamente que me avía muerto o que estava ya en términos dello y que un matasanos, que poco antes me avía visitado, les avía dicho a los de mi casa que a mediodía acabaría de espirar. Y, estando assy perplexo y no me acudiendo persona por más que llamava, que con las grandes vozes y ruydo no me oyan, me arrojé de la cama abaxo lo mejor que pude y, a gatas y arrastrando, me asomé a la puerta del aposento y llamé con la mano una mulata que me servía; y, en llegando, me alló del suelo y me bolbió a la cama. Y luego le pregunté sy me lloraban ya o qué era aquello. Díxome que no era sino la de Leal, que se le avía muerto el marido.

—Pues ¿porque se le muera el marido me á de venir a matar a my? Anda, dile que se vaya noramala y, sy no quisyere, arrójala por la escalera abaxo.

Tardóse la mulata un poco en yr, que me estuvo adereçando la cama; y, en el entretanto, me reporté yo y le dixe:

—Llámamela acá; veamos cómo á sido eso, que devió de ser algún paroxismo como el passado.

Fue la moça y, alçándola del suelo, me la metió en el aposento, adonde, en viéndome, se bolbió a mesar de nuevo ella y los hijos; y, después de muchos grytos y que pude ser oydo, le dixe:

—Reportaos, señora, y contame vuestra pena.

—¿Qué quiere que le cuente, sino que my marido es muerto?

—¿Cómo lo sabéis?

—¿Qué más tengo de saber, sino que lo quedan ya amortajando?

—Pues anda corriendo —dixe al sobrino— y dizid que no lo amortajen; y, si ya estuviere amortajado, que lo desamortajen y lo dexen libre, sin que le pongan cruz ny otra cosa sobre el pecho; y llámame a Andrés Gonçález que luego venga acá.

Desamortajaron el enfermo, y el boticario vino luego, y le dixe:

—Vaya a ver aquel enfermo y myre sy tyene pulso o memoria dél, y sy respira poco o mucho, para lo qual le ponga un espejo delante de la boca y terná cuenta sy lo enpaña, y le meterá un poco de algodón carmenado y floxo por las narizes y atenderá con atençión sy se menea algún pelo; y, hecho esto, véngame a dizir lo que ay en ello.

Fue el Andrés González, y, al tienpo que llegó, estavan allá todos sus vezinos y amigos; y delante dellos hizo todas las diligençias que yo le dixe que hiziese y otras algunas que él sacó de su aljava. Y como el enfermo no acudiese a ninguna dellas, lo tuvo y juzgó por muerto, con todos los demás que ally

estavan; y para testimonio dello los truxo todos consigo, entre los quales vinieron Medina y Hernán Vázquez, çapateros, Miculás Gonçález, pulpero, y Mosquera, barbero, con otros muchos cuyos nonbres no se me acuerdan. Y, entrados que fueron todos adonde yo estava, començó el boticario su plática; y dixo cómo en presençia de todos aquellos testigos avía hecho todas las dyligençias que le avía mandado azer y, demás dellos, dieron garrotes al enfermo en braços y piernas, y echádole por las narizes vinagre esquilítico; y que ny a lo uno ny a lo otro avía buelto ny tenía talle de bolber hasta el día del juizio, porque estava todo azul y sin rastro de pulso ny respiraçión, los ojos quebrados y en blanco y la boca llena de moscas, que, sy aquello no era estar muerto, que lo vyese yo, que él no entendía otra cosa. Y con esto acabó su entremés.

Luego començó Medina a dizir su dicho, y se resumió en que quando su agüelo resuçitase resucitaría él; y assy fueron todos diziendo por su orden su razonamiento y pareçer, y todos ellos concordaron en que luego lo enterrasen, a causa de que no oliese mal y infiçionase toda la vezindad. Estava a todo esto la muger presente y atenta; y, en viendo la rigurosa y difinitiva sentençia, sellada con tranchete y maleta, començó de nuevo el llanto ella y los hijos con tanto estremo, que a los que ally estavan les pareçió demasía y locura notable; y reprehendiéndola ásperamente, diziendo que a otras mugeres se les avían muerto los maridos con más pérdida y daño suyo, y no por eso avían hecho los estremos que ella azía. A lo que les respondió que todo su dolor era por aver estado muy confiada en que yo le avía dicho que no se le avía de morir desta enfermedad, y que en todos açertava y para ella se avía guardado todo el yerro y desdicha, que aquello era lo que le azía perder la paçiençia. En esto hablé yo y le dixe:

—Señora, no tenéis razón, que yo no soy Dios para prometer salud çyerta a nayde, aunque sea de un panarizo; y, sy os dixe aquello, fue por consolaros y que no os matásedes antes de tyenpo, y aun agora entiendo que no está muerto, porque yo vide la cámara esta mañana, y no estava tan mala que pudiese matar a su dueño tan en breve ny aun en muchos días adelante; y assy entiendo que lo que tiene es paroxismo y no muerte, por más que esos señores digan, que todos ellos tienen poco voto en este casso, y assy no ay para qué hazerlo de sus pareçeres y palabras. Lo que tyene de azer es yrse a su casa y poner a su marido en medio del aposento o sala en un colchón, con una vela ençendida de cada lado, y encima poca ropa, y el Cristo y las ymágines a un

lado, y guárdenlo desta manera sin echarle cosa por la boca asta medianoche y, si entonçes no bolviere, entiérrenlo luego de mañana.

Despedílos con esto a todos, y la muger salió aziendo la guaya con la cabeça y diziendo:

—Amargo consuelo: esperaldo hasta medianoche y, si no bolbiese, enterraldo a la mañana. ¡Bien remediada voy con eso!

—Pues ¿qué queréis? —le dixe—; ¿que os lo tenga yo por una pyerna, que no se os vaya?

—No quiero eso; mas, sy sabía que se avía de morir ¿por qué me engañava?

—Perdone Vuesa Merced —le respondy— y váyase y haga lo que le digo, que podrá ser que no la aya engañado.

Fuése la muger y los vezinos con ella, y puso el marido como le avía dicho; y las vezinas que con ella estavan, viendo su pobreza y mucha necessidad, ynbiaron por comida a sus casas y comieron con ella y la hizieron comer y entretuvieron lo que restava del día, y a la noche se fueron a sus casas. Y ella con los muchachos se echaron a dormir alrededor del difunto, que avía seis noches que no dormían con su enfermedá; y fue el sueño tal que les cargó, que se acabaron las velas, que eran como de pobre, y quedaron a escuras sin sentirlo. Y quando vino el punto de medianoche, ¡o bondad ynmenssa de Dios que no puedes mentir, y hablaste sienpre en lo tocante al ofiçio por my indyna boca!, el enfermo se sentó en la cama syn ayuda de persona alguna; y, començando a llamar a su hija mayor, dizía:

—Marequita, Marequita, dy a tu madre que me dé algo de comer.

Despertó la muchacha, despavorida y asonbrada como se vido a escuras, y començó a gritar:

—¡Madre, madre, que el muerto habla!

Despertó la madre atónita y espantada, y los demás con ella; y, en lugar de socorrer el enfermo, echaron huyendo la escalera abaxo y saliéronse a la calle. Y, como los vezinos oyesen el mormollo, levantáronse todos y acudieron a ver lo que era; y, diziéndoles que el muerto avía hablado, respondió Niculás Gonçález, que era el más valiente:

—No, ¡juro a tal!, que no es el muerto, sino el Diablo que se le entró en el cuerpo. Vengan lunbres y daca my espada.

Y, venida que fue la lunbre y la espada, echó mano y, llevando por delante un negro con la lunbre que lo abroquelava, subió muy determinado, echando

tajos y estocadas y apellydando que lo siguiesen todos. Y, como el enfermo lo viese subir tan denodado, no se dava hado, diziendo muy apriesa:

—Que yo soy, que yo soy. ¡Ven acá, Mariquita!

Que realmente temió no lo envasase con la espada y lo matase, por matarle el Diablo que entendía tenía en el cuerpo. Y, como el Nyculás Gonçález no lo creya, passava adelante, diziendo:

—Que no sois vos, ¡boto a tal!, sino el Diablo que habla en vuestro cuerpo; y aquí tyene de morir a mis manos.

Y en esto passó la Mariquita, que lo conoçió en la habla, y abraçóse con él y començó de gritar:

—Déxelo, que my padre es.

Y con esto perdieron todos el myedo y subieron y, llegándose a él, lo contenplavan y miravan por todas partes, no acabando bien de creerlo.

Quitada que fue la duda y acabado de conoçer el enfermo, diéronle de comer; y luego se juntaron todos a echar juizios y, en lugar de rendir a Dios las gracias, y a my como su ministro, por el buen suçeso y estraño pronóstico, començáronlo a mormurar y dizir que aquello no se podía saber ny dizir sin tener familiar, porque ninguno otro médico jamás avía dicho tal cosa como aquélla y otras muchas que me avían oydo dezir al mismo tono. Y, para más çertificarse, luego, en siendo de día, fueron a consultarlo con los médicos que en el pueblo avía, los quales los confirmaron más en su opinión, diziéndoles que por vía de letras y Mediçina aquello no se podía saber ny tal hallarían escrito, y que esso ellos lo harían bueno a doquiera que uviese honbres doctos. Resultó de la plática que alguno de aquellos seudomédicos, que no me tenía mucho amor ny poca inbidia y ojeriza, dio notiçia al provisor, que no era migaja my amigo por cierto encuentro que avía tenido con él, que era el bachiller Juan Fernández —que avía conprado el provisorato al obispo Symancas, quando se fue a España para azer dexación del obispado, para granjear otro mejor, y salióle en blanco; y, queriendo brevemente desquitar quatro myl pesos que por él avía dado al obispo, después de estar ya enbarcado, hizo tantas esorbitançias, agravios y ecesos, que mereçió bien el nonbre de "Symón" que oy día le dura—. Éste, pues, viendo la puerta abierta al mayor de sus deseos, fabricó luego cabeça de proçeso contra my, no menos que por vía del Santo Ofiçio, sin ser inquisidor apostólico ny tener partes para poderlo ser, y hallando copia de falsos y apasionados testigos que juraron que lo que entonces pronostiqué y otras vezes avía pronosticado no estava escrito, ny por humana

y aprovada çiençia se podía saber, por lo qual tenían por muy çyerto que tenía familiar que me lo enseñava y dizía.

Preguntados de qué otros enfermos avía pronosticado escandalosamente y fuera del orden y çiençia natural, dieron notiçia de muchos otros de quien avían hecho memoria, que a my ya se me avían olvidado, entre los quales fue uno el de don Luis Bique, de que atrás hyze discurso. Y, para ynformarse de cómo avía passado, ynbió a suplicar a don Pedro Bique, su tyo, y capitán de las galeras que entonçes era, que le hiziese merçed de llegarse a su casa, que era para un negoçio del Santo Offiçio de mucha ynportancia. Fue allá don Pedro, y, en llegando, le puso en las manos un largo interrogatorio, diziendo:

—Diga Vuesa Merced, como cavallero que es, lo que sabe y siente alerca deso que ay se pregunta y lo que passó en la enfermedad de don Luis Bique, porque todo ello resulta en grande serbiçio de Dios y está ya provado con muchos testigos muy prinçipales.

Viendo, pues, el don Pedro la maldad y vellaquería tan grande que passava, pareciόle mal, como le pareçiera a qualquiera honbre honrado que estuviera sin passión y mala voluntad. Y asy le respondió al pastor Symón que quería verse conmigo antes de dizir su dicho y que el negoçio pasase más adelante; y, luego, se vino a my cassa y ynbió adelante un paje que avisase cómo me venía a hablar y, en llegando, me dixo:

—Quexoso estará de my Vuesa Merced, porque no lo e venido a visitar más presto; y çiertamente que e estado tan ocupado que no e podido, ny agora lo hiziera si no fuera el negoçio a que vengo de mucha ynportançia para Vuesa Merced.

—No merezco yo que se me haga tanta merced como ésa, y assy no tengo de qué tener quexa. El negoçio me diga a que vi[e]ne, que ya deseo de lo saber.

—El negoçio es que deve tener aquy algunos émulos que no le tyenen buena voluntad y se an escandalizado de lo que á suçedido con Leal; y dieron notiçia al provisor dello, y él tanbién no es muy su amigo. Y assy an hecho y azen informaçión contra Vuesa Merced, por vía del Santo Offiçio, y me llamaron para que dixese lo de my sobrino. Yo no e querido dizir cosa hasta verme con Vuesa Merced, para ver qué razón da de aquello de ayer del Leal; que realmente fue una cosa espantosa, y que, a los que no lo entienden, no les falta ocasión para poderse escandalizar y sospechar mal dello. Por tanto, es menester que me dyga cómo supo que no estava aquel honbre muerto, estando de la suerte que estava, syn verlo ny tocarle el pulso, y diziendo cinquo o seis

honbres que estava tan muerto como su agüelo, y el boticario que lo visitava lo vido y examinó y afirmó que estava tan muerto como los que ya estavan enterrados, para que yo informe al provisor y a los médicos, que todos ellos lo condenan y defienden que no se puede saber ny dizir aquello humanamente; porque soy su amigo y pésame que traten mal de sus cosas.

—Quando Vuesa Merced no fuera tanto my señor, como lo es y yo lo conozco, haze en eso lo que deve y es obligado a quien es y a la nobleza que tyene. La razón que yo tuve para dyzirlo y porfiarlo contra tanta evidençia y testigos es una advertençia mía, que la larga esperienç[i]a me á enseñado, que nunca la hallé escrita ny creo que lo está hasta agora; y asy no me espanto que los médicos no ayan dado con ella. Y porque entiendo que gustará Vuesa Merced de saberla, para quando algo se le ofreciere, se la diré por azerle servicio, y será otro día, quando estemos más de espaçio; porque al provisor no le pienso dar tanta satisfaçión como ésa, que yo remediaré ese negoçio por otra vía, como Vuesa Merced antes de mucho verá. Y, sy por aver venydo Vuesa Merced a ello, por azerme a my merced, fuere menester darle alguna, dígale que estudie veynte y dos años en Salamanca con el cuydado y trabajo que yo los estudié, y luego sabrá cómo lo dixe; y, si entonçes no lo supiere, podrá sospechar mal de my.

Cayóle en graçia la respuesta y dixo que eso le pensava dizir, mas que me tomava la palabra, que le avía de dizir el cómo, en estando desenojado, porque gustaría mucho de saberlo.

Dispidióse don Pedro con esto, y luego hize yo llamar a my procurador y le hize que hiziese una recusaçión general, en que recusava al provisor en todas las causas y pleytos tocantes a my o cosas myas que ante él passasen o pudiesen en algún tyenpo pasar, por quanto era my enimigo capital declarado, por razón de aver yo dicho en çyerta conversaçión, viniendo a propósito de lo que se tratava y sin género alguno de maliçia ny pensamiento de ofenderlo, que el mejor mesón que avía en Almodóvar era el de su padre, y que yo avía posado en él viniendo de Guadalupe a Sevilla, lo que sabido por el dicho Juan Fernández, me amenazó públicamente, como syendo neçessario me ofrezco a provar.

Hize por medio de çyen reales, que el dinero todo lo negoçia brevemente, que un escrivano aconpañado de un alguazil y el mismo procurador se la notificasen en la calle, quando venía a la yglesia con todo el aconpañamiento que acostunbrava venir de su parentela y demás vezinos que para el efeto tenía alquilados y granjeados con falsos favores y esperanças; que sienpre, desde que

aquy fue cura, tuvo barrenados los cascos y procurava por todas las vías y modos ser venerado. Lo que bien claramente le dixo el que le hizo la Symonayda, al tyenpo que acabó de relatar el triunfo con que entró en esta çyudad de Cartagena, vyniendo de visitar o asolar la tyerra. Que estuvo un día todo dende las ocho oras en la estançia de Lorenco Martín, que está un quarto de legua della, esperando a que el aconpañamiento que sus parientes, por su mandado, le tenían muñydo, lo fuese a reçebir; y, viniendo con poco menos de çyen honbres de a caval[l]o, y otros tantos peones, llegó en el cavallo de camino hasta la puente, y ally le tenían el hábito y vestido saçerdotal, con un sonbrero llano como de cardenal, con quatro borlas de seda de una libra cada una, que se puso ençima del bonete; y le tenían la haca blanca de Arjona, su pariente, alheñada cola y crines, y con una gualdrapa muy guarnecida y costosa; y desta manera entró y anduvo por donde anda la de Corpus Cristi, primero que entrase en su casa. Lo que aviendo visto y notado el poeta satírico, que no era migaja neçio, le dixo, después de averlo relatado como ello passó, en verso lynpio y elegante, esta otava que se sigue:

Quería yo saber, Symón malvado,
quando pensaste tú tener tal vida.
¿Fue, por ventura, quando atormentado
estavas nel ynfierno sin medida?,
o ¿quando en el mesón fuiste criado,
que allá en Almodóvar nos conbida
y entonces, por soñarte mesonero,
erraste el golpe y diste en cavallero?

Del inigma o misterio de dexar el cavallo en que venía y tomar la haca blanca al entrar en la çyudad dudaron algunos; y, deseando saber lo que sinificava, lo preguntaron a su primo Andrés Martín, el calcetero, que era su mayordomo y fator y el que guiava la dança, y se entendía que lo podría saber. Y respondió que avía sido ynformado que los Papas, quando venían de fuera, entravan en Roma por antiguo previlegio en una haca blanca, de dos que cada un año le da el reyno de Nápoles en feudo y reconoçimiento de la propiedad y señorío que sobre él la Yglesia tyene y él, por los humos y esperança que tenía del sumo pontificado, se quería ensayar con tienpo; y no fueron tan vanas sus esperancas ny tan leves sus redes, engaños y marañas, que no consiguiese parte de sus

deseos y vanagloria, que al fin vino a ser pontífice, aunque no sumo, que la porfía y dinero todo lo vençen "Nihil est quod non expugnet pertinax opera".

Recusado que fue el pastor Symón, luego se aconsejó con el lisençiado Cornejo, su maestro y assesor, por quanto él no tenía letras para saber lo que avía de azer, y le aconsejó que no prosiguiese más en ello; y assy se quedó con la buena voluntad tan solamente, la qual yo después le agradeçy y pagué como la razón y Esydio lo mandan "Aut certe vel melius parte reddere oportet: Esyodus".

Luego, dende a dos días, bolbió don Pedro Bique a verme; y, aviéndome dicho cómo avía respondido al provisor lo que yo le avía dicho y, no queriendo declarar, le avía dicho su pareçer y lo mal que lo azía en proçeder contra my con tan poco fundamento, por lo qual, y por averlo recusado, se avía desistido ya de la demanda; que no restava agora sino que yo cunpliese my palabra y le dixese de qué manera avía sabido desde mi casa, syn aver visto el enfermo, que no estava muerto ny avía de morir de aquella enfermedad. A lo qual le respondy lo que se sigue:

—Vuesa Merced sabrá, señor don Pedro, que las cámaras de sangre, quando ellas son legítimas, que proçeden de llaga en las tripas, por la mayor parte son mortales; y como tales las difine y batyza Holerio, autor, aunque moderno, muy grave y docto, diziendo: la desyntería, que assy se llama esta enfermedad en griego, es enfermedad funeral, causada de humor colérico, mordaz y agudo, corrosivo, que baxa por las tripas y las llaga y despedaça; y assy no da señal ny esperança de salud ny vida las más de las vezes y, si alguna se tiene della, es falsa y inçierta como en las demás enfermedades agudas, según que Hipócrates en un aforismo nos lo enseña "In morbis acutis non sunt certa juditia ad salutem vel ad mortem: Hip., 2 Aph., 19". Y desta manera ny yo ny médico alguno, por sabio que fuera, le podía ny devía dezir a Leal, afirmándole con çerteza, que no morería della; y, sy yo se lo dyxe a su muger, no fue por falta de entenderlo, como aquy lo escrivo, sino por consolarla y entretenerla, para que no lo comencase a llorar tan tenprano. Y el averse cunplido my palabra y pronóstico fue obra de Dios y no mya, que por su ynfinita bondad quasy sienpre me la á cunplido en lo tocante a este mynisterio, para el qual particularmente me llamó, como en el libro primero queda relatado "Libro 1, discurso 2, 3 et 4".; y assy e venido a entender, aunque tarde, que no soy yo el que hablo, syno él o algún ángel suyo que habla por my boca, como antes de agora tengo otras vezes dicho. Y esto basta quanto a la una pregunta.

El cómo supe que no estava muerto ny lo podía estar, hablando humana y naturalmente, lo aprenderá Vuesa Merced fácilmente sy con atençión lo escuchare, y lo podrá tanbién en semejantes casos saber y afirmar sin tener familiar que se lo diga, como tanpoco yo lo tuve; porque, sy lo tuviera, no podía ser otro sino el señor previsor, que estava más a mano que los demás y era de los más antigos de todo aquel convento, según que la Symonayda, que aún está biva, lo afirma. Y por esta razón sabía mucho de lo por venir, y supo, siendo sacristán en esta santa yglesia, sin letras ny aun gramática, que avía de ser obispo, y lo pretendió y salió con ello, "repugnante ejus depravata natura", que no podía acometerlo ny intentarlo otro honbre de sus prendas y vil prosapia, sino él.

Es, pues, la manera para lo poder saber naturalmente y conforme a razón, syn ayuda de familiar, prosuponiendo un principio y máxima infalible y universal, que no tyene eçeçión ny jamás la tuvo, que afirma que todos quantos mueren de cámaras de sangre, legítimas y fynas, mueren cançerados; porque como está la llaga en las tripas, que es el camino por donde baxan todas las inmundiçias y suziedades del cuerpo, muy fácylmente la pueden ynsuziar y cançerar; y, siendo una vez cançerada, jamás recibe cura, syno que neçessariamente tyene de matar a su dueño, a unos más tarde que a otros, por tener más o menos de calor natural, mediante el qual se entretiene y def[i]ende de la corruçión. Y ésta es verdad y regla ynfalible y, juntamente con ella, tanbién lo es que ninguno destos enfermos muere hasta en tanto que la llaga está cançerada; y esto, como no se cometa error en la cura, aunque duren las cámaras seis y más meses, como algunas vezes suelen durar, como lo avemos visto y Galeno, que tanbién da dello testimonio "Gal., lib. De conpos. medic. secundum loc., c. 5; et introduct., c. 13; lege lib. De remediis para. faci., c. 20". Y ésta es advertençia mía muy çyerta y verdadera, ganada y sabida por larga esperiençia y razones bastantes que para serlo tyene.

Luego, en pos destas dos reglas, se sigue otra no menos general y verdadera, y es que, primero que los enfermos desta enfermedad mueren, tiene de morir la sangre neçesariamente por espaçio de un día por lo menos, y algunas vezes de dos y tres asta ocho, como yo lo tengo muchas vezes notado, sin averlo hallado jamás escrito. Pero, es de advertir que llamo morir la sangre quando ya no sale biva, fina y encendida o colorada, como lo suele estar quando no está corronpida, sino que sale de color leonado o de ladrillo molido y desleydo en agua; y ésta es la señal más çierta de estar ya corronpida la llaga, mayormente

quando sale con un olor malo y detestable, que no se puede çufrir, porque ya entonçes no tyene duda, y luego se le puede pronosticar la muerte al enfermo sin escrúpulo de poder errar uno entre mil dellos. Y en quanto la sangre no se mostrare muerta, de la manera que dicho tengo, no se puede ni deve juzgar del enfermo que está muerto, por más paroxismos que le den y desmayos, como dio a Leal; del qual, como aquel día por la mañana uviese yo visto la cámara, y estuviese fina la sangre, biva y sin mal olor ni pensamiento de se cançerar, no me pude persuadir que estava muerto, aunque çinquo honbres me lo dizían y el boticario con ellos, que es más bachiller que treinta dotores. Y ésta fue razón bastante para poder dizir lo que dixe; la qual, sy entendieran los neçios médicos que aquy ay, no hizieran los estremos y alborotos que hizieron, con que, pensando dañarme y derogar my autoridad, se an hecho mal a sy mismos y manifestado su neçedad, poca ciencia y estudio.

—¡Bive Dios! —dixo don Pedro—, que me e holgado en estremo de oyrlo y que me an quadrado mucho todas esas razones, las quales me á de hazer merced de darme por escrito, que quiero mostrarlas a estos matasanos, para que se confundan y avergüençen y entiendan que no saben letra. Y, porque Vuesa Merced no está en dispusiçión de poderlas escrevir, yo le ynbiaré un moço, buen escrivano, que las escryva.

—Haga Vuesa Merced lo que mandare, que presto y aparejado estoy a su serviçio como sienpre lo estuve; que, aunque en tanto tyenpo como á que estoy en esta cama no me á querido ver, nunca a my se me á menguado la mucha voluntad que sienpre e tenido y tengo a todas sus cosas, de suerte que bien podía con razón dizir lo que el otro petrarquista dixo a su dama: "sienpre os e de ser quien fuy, que, aunque muera, quiere Dios que esté bivo para vos, y vos muerta para my".

—Paréceme que no se quiere morir desta enfermedad Vuesa Merced, que aun ay se las tiene todas. Todo se emendará daquí en delante; y, agora, quédese con Dios, que me están esperando en galera.

Don Pedro se dispidió muy contento, y el pastor Symón no proçedió más en la ynformación, y el enfermo no tuvo neçessidad de más cura desde que resuçitó, porque no tuvo más cámaras; y, como era robusto, moço y pobre, convaleçió presto, que la pobreza es madre de sanidad "Paupertas mater sanitatis". Y se bolbió a España por marinero en un navío de aviso y dende fue a Guinea en otro, y de lo que ganó y pudo grangear bolbió con quatro o cinquo negritos que vendió bien, y con lo proçedido bolbió otra vez a buscar más; y,

al tyenpo de la partida, le rogué que me truxese dos muchachos, y para ellos le dava duzientos ducados que, enpleados en Sevilla, como se haze, pudieran conprar para sy otros dos. Y me respondió que en ninguna manera lo podía azer, porque yva cargado de muchas encomiendas de sus parientes; y éste fue el pago que me dio de la buena cura y milagro que Dios en él hizo, por que se verificara lo que Aristóteles dize: que ninguna cosa se envejeçe ny olvida más presto que es la buena obra reçebida "Rogatus Aristoteles, quae res citius se nescit et obliviscitur?, beneficium, ait" (Méndez, 1989: 423-425).

REFERENCIAS

Arrom, Juan José, 1985, "Juan Méndez Nieto o el traslado al Nuevo Mundo del cuento humorístico medieval", *Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, núm. 40, pp. 1-16.

Bataillon, Marcel, 1969, "Riesgo y ventura del 'Licenciado' Juan Méndez Nieto", *Hispanic Review*, núm. 37, pp. 23-60.

Carreras Pachón, Antonio, 1991, "Géneros literarios y comunicación de experiencias clínicas en los *Discursos medicinales* (1607) de Juan Méndez *Nieto, Actas del IX Congreso Nacional de Historia de la Medicina (Zaragoza, 21, 22 y 23 de septiembre de 1989)*, vol. 3, Zaragoza: Universidad de Zaragoza / Ayuntamiento de Zaragoza-Secretariado de Publicaciones-Servicio de Acción Cultural, pp. 865-872.

Carrillo, Francisco, 1986: "La vida del pícaro (1601): Testimonio contextual de la picaresca", en *Actas del VIII congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. De: José Amor y Vázquez, Ruth H. Kossoff y Geoffrey W. Ribbans (eds.), Madrid: Istmo, pp. 357-366.

Castillo Mathieu, Nicolás del, 1990, "Juan Méndez Nieto, autor del primer tratado colombiano de medicina", *Thesaurus, n*úm. 45, pp. 355-440.

Coterillo Díez, Sara Cristina, 2007, "El refuerzo de la negación mediante sustantivos de valor mínimo: una visión quijotesca", *Moenia*, núm. 13, pp. 341-360

Domínguez Leal, José M., 2010, "El poema macarrónico de Juan Méndez Nieto y su homenaje a la primera macarronea española", *Calamus Renascens,* núm. 11, pp. 49-60.

Hernández Ayazo, Helí, 2011, "Juan Méndez Nieto, el primer educador médico de Colombia", *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, núm. 17, pp. 93-117.

Martelo, Martha Lux, 2006, "El Licenciado Juan Méndez Nieto, un mediador cultural: apropiación y transmisión de saberes en el Nuevo Mundo", *Historia Crítica*, núm. 31, pp. 53-76.

Martín del Castillo, José María, 1987, "Juan Méndez Nieto: sus remedios purgantes", *Homenaje al Dr. D. Guillermo Folch Jou*. *Boletín de la Sociedad Española de Farmacia*, vol. I, núm. 38, I pp. 45-48.

Méndez Nieto, Juan, 1989, *Discursos medicinales*. Introducción de Luis S. Granjel. Descripción bibliográfica de Teresa Santander. Transcripción de Gregorio del Ser Quijano y Luis E. Rodríguez-San Pedro, Salamanca: Universidad / Junta de Castilla y León.

Menéndez Pelayo, Marcelino, 1948, *Historia de la poesía hispano-americana*, vol. I, Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Meyer-Minnemann, Klaus y Sabine Schlickers (eds.), 2008, *La novela picaresca. Concepto genérico y evolución del género (siglos xvi y xvii)*, Madrid: Iberoamericana / Vervuert.

Páez Casariegos, Yidy, 2008, "Juan Méndez Nieto: diáspora de estilos de pensamiento peninsulares e inflexión en los colectivos de pensamiento del Caribe colombiano", *Memorias: Revista digital de historia y arqueología desde El Caribe,* núm. 9, pp. 140-151.

Pedrosa, José Manuel, S.f., "Mitificación, mixtificación y memoria autobiográfica: el médico converso Juan Méndez Nieto (Cartagena de Indias, 1611)" [En prensa].

Rico Avello, Carlos, 1974, *Vida y milagros de un pícaro médico del s. xvi (Biografía del Blller. Juan Méndez Nieto),* Madrid: Instituto de Cultura.

Rico Avello, Carlos, 1952, "Alderete y Méndez Nieto (dos médicos del siglo xvi)", *Medicamenta,* núm. 17, pp. 87-89 y 231-233
Ruiz Pérez, Pedro, 2010, *El siglo del arte nuevo*, *1598-1691*, vol. III "Historia de la literatura española". José-Carlos Mainer (dir.), Barcelona: Crítica.
Senabre Sempere, Ricardo, 1994, "Los *Discursos medicinales* (1606-1611) de Juan Méndez Nieto", en *Lengua y literatura en la época de los Descubrimientos: Actas del Coloquio Internacional celebrado en Wurzburg 1992*. De: Theodor Berchem y Hugo Laitenberger (coords.), Valladolid: Junta de Castilla y León, pp. 89-96.
Solano Alonso, Jairo, 2007, "Juan Méndez Nieto y Pedro López de León: el arte de curar en la Cartagena del siglo xvii", en *Cartagena de Indias en el siglo xvii*. De: Adolfo Meisel Roca y Haroldo Calvo Stevenson (eds.), Cartagena: Banco de la República, pp. 385-442.

ABREVIATURAS

AGI. Archivo General de Indias.

AGN. Archivo General de la Nación, Ciudad de México.

AGN, FC. Archivo General de la Nación, Fondo Criminal.

AGN, FCRS. Archivo General de la Nación, Fondo Clero regular y secular.

AGN, FI. Archivo General de la Nación, Fondo Inquisición.

AGN, FRFI. Archivo General de la Nación, Fondo Real Fisco de la Inquisición.

AGN, FIV, C. Archivo General de la Nación, Fondo Indiferente Virreinal, Criminal.

AGNC. Archivo General de la Nación, Colombia.

AHCB. Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona.

AHN. Archivo Histórico Nacional, Madrid.

AHMC. Archivo Histórico del Municipio de Colima, México.

BNE .Biblioteca Nacional de España, Madrid.

LC. Library of Congress, Washington, D.C., USA.

Palabras de injuria y expresiones de disenso. El lenguaje licencioso en Iberoamérica
coordinado por Claudia Carranza Vera y Rafael Castañeda García
se terminó de imprimir el 16 de diciembre de 2016 en los talleres de Gráfica
Premier, tel. (722) 1991345, grafica-premier@hotmail.com.
La composición tipográfica la realizó Eugenia Calero.
La edición estuvo al cuidado del Departamento de Publicaciones
de El Colegio de San Luis y los coordinadores.
El tiraje consta de 250 ejemplares.